مقاربات في اللغة والأدب [2]

سلسلة علمية تصدر عن قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة الملك سعود بالرياض

اللغة العربية والهوية



إعداد وإشراف:

أ. د. فالح شبيب العجمي

تحرير:

د. ماجد الحمد

المشاركون:

أ. د. فالح العجمي

أ. د. أحمد حيزم

د. فايز الغامدي

د. محمد رشيد ثابت

د. وداد محمد نوفل

د. جمال الرفاعي

د. نعمان بو قرة

من منشورات جمعية اللهجات والتراث الشعبي بجامعة الملك سعود ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م

مقاربات في اللغة والأدب

اللغة العربية والهوية

مقاربات في اللغة والأدب (٢)
سلسلة علمية تصدر عن قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الملك سعود

مقاربات في اللغة والأدب

اللغة العربية والهوية

إعداد وإشراف
أ. د. فالح شبيب العجمي

تحرير
د. ماجد الحمد

تنشرها جمعية اللهجات والتراث الشعبي بجامعة الملك سعود
الرياض ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧م

ⓒ جمعية اللهجات والتراث الشعبي – جامعة الملك سعود، ١٤٢٨هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

العجمي، فالح شبيب

اللغة العربية والهوية / فالح شبيب العجمي – الرياض، ١٤٢٨هـ

٢٥٥ ص، ١٧ × ٢٤ سم – (مقاربات في اللغة والأدب: ٢)

ردمك: ٨-١-٩٩٢٩-٩٩٦٠

١ - اللغة العربية – مقالات ومحاضرات ٢ - اللغة العربية – دفع مطاعن أ. العنوان

ب. السلسلة

ديوي ٨, ٤١٠ ١٤٢٨/٤٣٣٩

رقم الإيداع: ١٤٢٨/٤٣٣٩

ردمك: ٨-١-٩٩٢٩-٩٩٦٠

الإهداء

إلى الفارس

الذي حافظ على هوية مهد الحضارة العربية واستقرار الأمن فيه

عبدالله بن عبدالعزيز

ثبت المحتويات

تصدير

في هذا الإصدار الذي جُمعت فيه أعمالُ ندوة "اللغة العربية والهوية" التي أقامها قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الملك سعود بتاريخ ١٤ / ١١ / ١٤٢٧ هـ الموافق ٥ / ١٢ / ٢٠٠٦ م، نقدم العدد الثاني من سلسلة "مقاربات في اللغة والأدب".

وإن كان الإصدار الأول متنوعاً في دراساته ، وفي الأجيال التي شاركت فيه؛ فإن هذه الأعمال اتسمت – كما هي الحال في أبحاث الندوات العلمية – بالاشتراك في موضوع واحد شامل. وقد توزعت الأبحاث التي استكملت بعد انتهاء الندوة على محاورها المختلفة:

- موقف العربي بين انتمائه إلى لغته ومزاحمة اللغات الأخرى
- الوسائل الواقعية والآليات المطبقة (عملياً) في تعليم اللغة العربية في مراحل التعليم المختلفة
- استخدام اللغة العربية بمستوياتها المختلفة في الخطاب الإعلامي والثقافي ، وأثر ذلك في الفكر اللغوي السائد
- تأثير الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية في اللغة والهوية .

وإذا كان موضوع الهوية شائكاً ، فإن تنوع خلفيات الأساتذة المشاركين في الندوة، واختلاف مشاربهم، قد أضفى على الأعمال المقدمة فيها عمقاً وجدّة تفتقر إليها بعض الندوات الجامعية ذات الموضوعات العامة .

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة الملك سعود

أ. د. فالح شبيب العجمي

١٤٢٨/٢/١٥هـ (٢٠٠٧/٣/٥م)

دور اللغة في التنميط والتعصب للهوية

أ. د. فالح شبيب العجمي

قسم اللغة العربية وآدابها – كلية الآداب - جامعة الملك سعود

ملخص

يكتسب المرء دوره في المجتمع من قدرته على استعمال اللغة المناسبة، ويدين المجتمع في كثير من التصورات وما يسمى الحقائق في ذاكرته الجمعية بالفضل كله إلى نظام الرموز اللغوية. فهل اللغة تشكل عالم الفرد؟ وهل يتحكم نظام الرموز في مسيرة المجتمع وتطوراته وتاريخه وأزماته؟ يركز هذا البحث على وظيفتين رئيستين هذا النظام:

الأولى: إيجابية، وتتمثل في ربط تطور الوعي البشري بتنمية عقل الإنسان التي ساهمت فيها قدراته الفريدة اللغوية والرمزية، واستخدامه للأدوات وقدرته على تخزين المعلومات، مما أنتج الحضارة، وكوّن التاريخ الإنساني. وفي إطار خصوصية الإنسان الفيزيولوجية والعصبية بما في ذلك الحجم الكبير والمميز لدماغ الإنسان أصبح الإنسان قادراً على القيام بنشاطات تلزمها عمليات لغوية معقدة.

الثانية: سلبية، تنشأ عن تلك القدرات الهائلة، وتنعكس على وضع الإنسان البيولوجي والنفسي. فتلك القوى تكوّن نسقاً خاصاً يتحكم في العقل البشري، ويتولى دفة القيادة نحو جهات غير متصورة أو متنبأ بها من مناحي التغيير. فهي تصبح عقلاً داخل العقل، وتشكل منظومة من القيم والمبادئ التي تختلف عن منظومة الفرد

ومنظومة المجتمع اللتين أصبحتا تكونان أسس التعامل المتفق عليه ضمن أطر العادات والمنطق الجمعي.

١ - المقدمة

معظم المقولات اللغوية السائدة حالياً تؤكد أن العالم مصنوع بشكل ما من اللغة. كما يؤكد ذلك العالم الأنثروبولوجي في جامعة بوسطن ميسيا لاندو: "تكمن الثورة في الدراسات اللغوية في القرن العشرين في الإقرار بأن اللغة ليست مجرد وسيلة لتوصيل الأفكار عن العالم، بل أداة لجعل العالم موجوداً في المقام الأول. ليس الواقع ببساطة "معاشاً" أو "محكوساً" في اللغة، بل هو بالفعل محدَث بواسطة اللغة ".[١]

قواعد اللغات – قوانينها الداخلية – درست بدقة، لكن الباحثين لم يكرسوا اهتمامهم لدراسة كيف تخلق اللغة الواقع وتعرّف حدوده. ربما نستطيع أن نفهم اللغة أكثر عندما نفكر فيها على أنها سحر، لأن التوجه الضمني للسحر ينص على أن العالم مصنوع من اللغة.[٢]

وإذا كان الفرد في المجتمع البشري يكتسب موقعه وسلطته من قدرته على تكوين الرموز وبراعته اللغوية ونسبة تأثره بقيم الجماعة، حيث يكون لطلاقة التعبير

---

[١] انظر: R. Lewin: In the Age of Mankind. New York: Smithsonian Institution, ١٩٨٨, p. ٨٠

عن: تيرنيس ماكينا: طعام الآلهة (البحث عن شجرة المعرفة الحقيقية)، ترجمة: سمية فلو عبود. د. م.، ثالة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

[٢] انظر: المرجع نفسه، ص ٢٣.

وأنواع الجمل التي يفتتح بها الحديث دور في تكريس قيمته الاجتماعية؛ فإن ذلك كله يعود إلى أن نظام الرموز الاتصالية واللغة على وجه الخصوص لها دوران أساسيان متضادان كشفت عنهما العلوم الحديثة التي تعنى بماهية هذه الوسائل ووظائفها وآثارها.

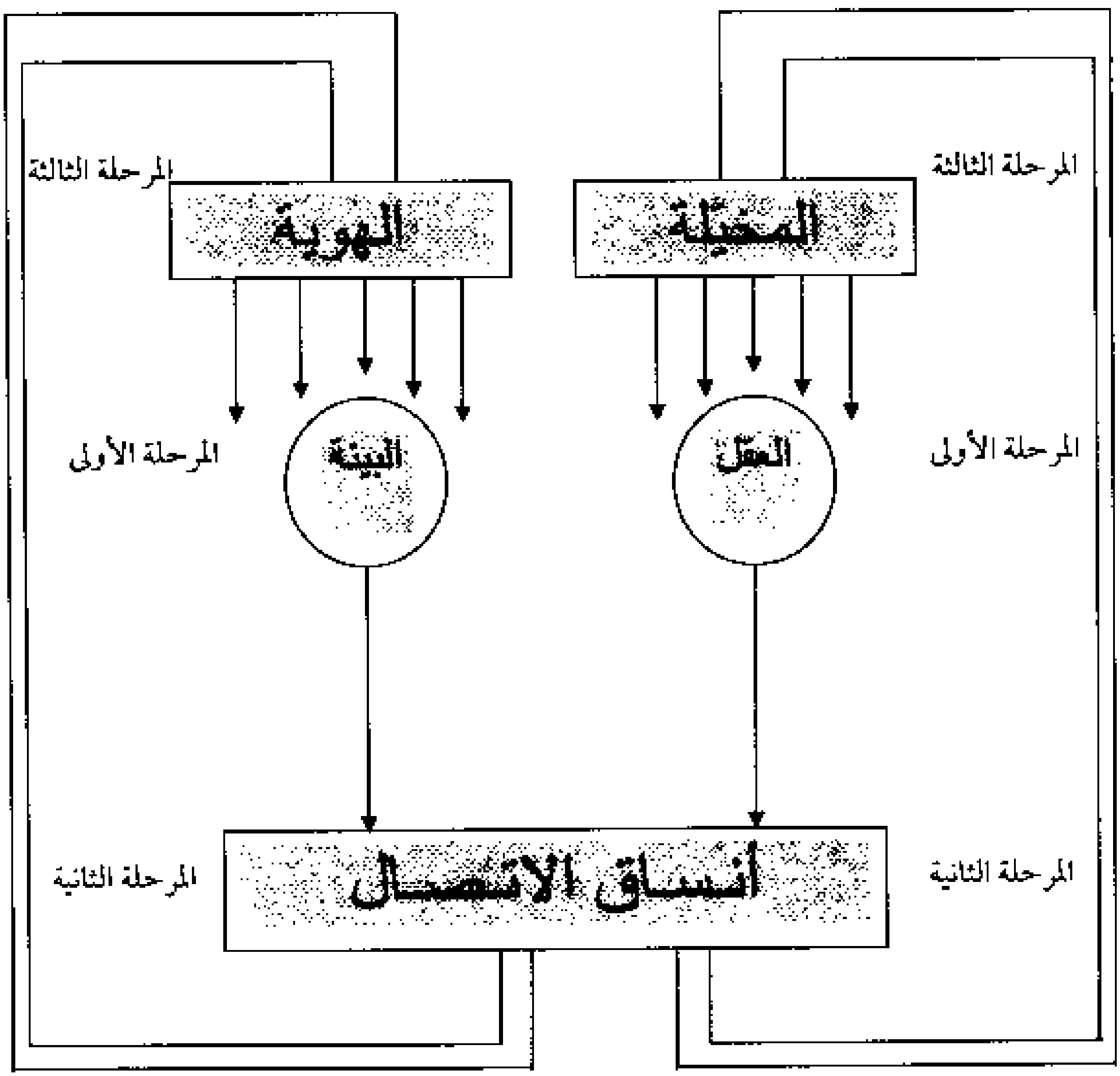
الدور الأساسي الأول إيجابي، ويتمثل في ربط تطور الوعي البشري بتنمية عقل الإنسان التي ساهمت فيها قدراته الفريدة اللغوية والرمزية، واستخدامه للأدوات، وقدرته على تخزين المعلومات بتسلسل تعاقبي كالأغاني والمعرفة الفنية والكتب وأجهزة الكمبيوتر، وأنه لم ينتج عن ذلك خلق الحضارة فقط بل التاريخ أيضاً. وتناول باحثون آخرون الجانب البيولوجي، وأكدوا على خصوصية الإنسان الفيزيولوجية والعصبية بما في ذلك الحجم الكبير والمميز لدماغ الإنسان الحديث وما يتصف به من تعقيد، وأن الجزء الأكبر منه يتولى الخوض في عمليات لغوية معقدة وتخزين المعلومات وإمكان استرجاعها، وهو في الوقت نفسه مرتبط بالأجهزة الآلية التي تتحكم بالنشاطات كالنطق والكتابة.[٢]

الدور الأساسي الثاني سلبي، ويتمثل في كونها تخلق نسقاً خاصاً يتحكم في العقل البشري، ويتولى دفة القيادة نحو جهات غير متصورة أو متنبأ بها من مناحي التغيير. فهي تصبح عقلاً داخل العقل، وتشكل منظومة من القيم والمبادئ التي تختلف عن منظومة الفرد ومنظومة المجتمع اللتين أصبحتا تكونان أسس التعامل المتفق عليه ضمن أطر العادات والمنطق الجمعي.

---

[٢] انظر: المرجع نفسه، ص ٣٥.

هذه السمات تجعل هذا النسق يمثل خرقاً للرحم التي احتضنته وخروجاً عن القواعد التي كوّنته. عقل يشكل منظومة فردية للغة ورموز الذات الاتصالية، فتتمرد عليه؛ وبيئة تشكل منظومة جمعية للغة ورموز الهوية الاتصالية، فتخنقها وتقصيها. بل وأكثر من ذلك تنشئ آليات لا تخضع للقواعد التي كونت المنظومتين؛ إذ تنشأ عن أنساق الاتصال – كما يبين الشكل الموضح أدناه – مرحلةً جديدة (المرحلة الثالثة) تعيد تشكيل العناصر الأولية وفق منطق اللغة.



فما الذي ينتج عن كل هذه المخاضات؟ أهو عقل جديد وبيئة اجتماعية جديدة؟ أم هما عضوان فاسدان يخلان بما تعودت عليه الكائنات الحية منذ وجودها على الأرض؟

الإجابة عن هذه الأسئلة بالدقة المطلوبة ليست ممكنة بعد في هذه المرحلة من البحث العلمي المتعلق بالإنسان وتغلغل آليات الاتصال بداخله تدميراً أو تغييراً. لكن بعض أطراف تلك العلاقة وبعض نتائجها أصبحت واضحة في دراسات وتحليلات تتعلق بالمنتج اللغوي على وجه الخصوص وآثاره في إحداث مشكلات جديدة للإنسان ومعقدة بقدر تعقيد وسائل الاتصال لديه. منها:

١ - الاهتمام بمسارات تتصادم مع منطق العقل، والتحيز لكل ما يبرز الذات الفردية سعياً وراء تحديد قيمتها ضمن الجماعة الداخلية؛ وكذلك إظهار الثقافة المحلية أو القومية بوصفها مثالاً يحتذى، لكونها تتفوق على ثقافات الجماعات الأخرى وتفضلها في كل شيء.

٢ - الانطلاق من سيطرة فكر الهوية المتخيلة إلى تصنيف البشر إلى فئات حدية تؤمن بالفكرة بالقوة، وتصنيف الفئات إلى مجموعات والمجموعات إلى جماعات صغيرة وهكذا، في سلسلة من التقسيم القائم على فرز أساسه صلاحية التضاد والتصادم.

٢ - دور اللغة الاجتماعي والثقافي

هل هناك فرق في أداء دور اللغة في هذين المجالين من ثقافة إلى أخرى؟ وبما أن اللغة هي إحدى المؤسسات الثقافية المهمة، فهل يتماثل دورها مع المكونات الأخرى (الرياضيات والنقود والحكم والتعليم والعلم والدين)، أم يزيد وينقص؟

فيما يخص السؤال الأول، تتفاوت المجتمعات في النظرة إلى اللغة وتعاظم دورها في ضبط الأطر الاجتماعية (في السياسة والاقتصاد والدين والسحر)، وفي تنظيم العلاقات الثقافية بين الأفراد داخل المجتمع ومع المجتمعات الأخرى.

توجد مجتمعات تربّي أبناؤها على الثقافة الشفاهية؛ فهؤلاء يكونون عادة اسميين، يعرفون الكلمة أو أسماء الأشياء لا الأشياء ذاتها. ويكون همّ هؤلاء الحفاظ على اللغة – الرمز – الكلمة، برسمها ومبناها دون تغيير بدعوى الحفاظ على الهوية. لأن اللغة هي الهوية اللازمانية واللاتاريخية المجردة من الفعل، ولأن اللغة هي الخاصية الحضارية، من دونها يغدو الوجود في نظر هؤلاء صفراً من كل شيء، كأن الحضارة هنا رسوم أو صياغة كلامية ومضامين تقليدية لا تاريخية الدلالة، وليست الحضارة فكراً وقيماً ونشاطاً إبداعياً وتعبيراً لغوياً يجسد الفكر والفعل مرحلياً. وأن هذا كله مجتمعٌ يؤلف معاً الإنسان أو خطاب الإنسان مع الطبيعة والمجتمع، ويمثل طبيعة إضافية متجددة ومعارف وثقافة ننظر ونتعامل عبرها مع الوجود وترثها الأجيال للتطوير وإضافة المزيد.[٤]

---

[٤] انظر: ميشيل توما سيللو: الثقافة والمعرفة البشرية، ترجمة: شوقي جلال. عالم المعرفة، العدد ٣٢٨ (يونيو ٢٠٠٦)، ص١٣.

لكن الأسماء تطورت إلى رموز تنقل المجتمعات إلى أنساق رمزية تسيطر على أطر تفكيره، وتمنع العقل من التعامل المباشر مع الأشياء بسبب إحلال تلك الأنساق بدلاً منها. وهذا هو ما دعا ماكس فيبر إلى إطلاق إحدى مقولاته الشهيرة: الإنسان ينتج رموزاً ويتشبث بها.

وفي مرحلة لاحقة يشتد عود خطاب الهوية الذي يطرح نفسه بوصفه خصوصية، على المجتمع في صيرورته أن يحافظ عليها، وعلى الآخر ألا يهددها أو يعمل على اختراقها، فتصبح الهوية بذلك بنية مُصْمَتَةً غير قادرة على التواصل والمثاقفة، على اعتبار أن الآخر دوماً راغب في محو ثقافتها، وجادّ في العمل على تغيير حضارتها ومعالم وجودها.

ويرى جان فرانسوا بايار أن الهوية وهم، فليس هناك سوى استراتيجيات للهوية يتبعها محترفو السياسة. فالعالم يعيش الآن قلقاً عاماً متعلقاً بالهوية، فهو يخشى توحيد الأشكال، ويخاف من تلاشي التمايزات، إذ إن هناك حركة عامة رامية إلى إزالة الحواجز بين المجتمعات بالعولمة مصحوبة باحتدام وتأجج الهويات الخاصة، سواء أكانت عقائدية أم قومية أم إثنية.[٢]

أما بندكت أندرسن فيركز في هذا المجال على المجتمع الديني الذي يرتبط غالباً بلغة مقدسة، يرى أنها مركزية في العالم ومرتبطة بنسق قوة غير أرضي، مما يجعل اللغة أداة اندماج ديني أولاً، وتتصاعد فيما بعد لتصبح لغة قومية عن طريق الوظائف التي

---

[٢] انظر: رضوان جودت زيادة: أزمة الهوية بين السياسات القومية وتحول دور الدولة. مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٠ (ربيع ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م)، ص١٨٥.

تؤديها اللغة، كالتواصل الاجتماعي الأفقي والعمودي، كما يؤمّن تسلسل تعلم الأجيال عبر العصور، مما يجعل اللغة إرثاً تاريخياً تزيد قدسيتها وهيبتها، ولتتحول مع الزمن رمزاً قومياً تتوحد من خلاله الجماعات المختلفة.[1]

ومع هيمنة اللغة وتماهي المجتمع مع ما توحي إليهم به من مسلمات يبدأ **الخطاب السلطوي** في التكوين؛ وهو مزيج من حالات عنف تشترك فيه كل من اللغة بشعاراتها وتسمياتها والتربية بحذلقتها ومبالغتها في القولبة والتأطير.[2]

في المقابل توجد مجتمعات سلمت بتلك الهيمنة، وبادرت بنقل الأشياء إلى عالم اللغة؛ إما عشقاً للغة وخضوعاً لإغرائها، أو اقتناعاً بأن عالم اللغة عالم حقيقي تتصف المسافات بين الأشياء فيه وحركة الواصف والموصوف بسمات واقعية.

فهل سيطرت اللغة الشعرية على مجتمع دون أن يكون مصاباً بالفصام؟ وهل يمكن أن يقود السيارة إلى الأمام من ينظر إلى الطريق من خلال المرايا الجانبية؟

من المعلوم أن الإنسان تميز عن بقية الكائنات بالعمل التراكمي المنظم (خاصة في مجال السياسة)، حسبما تصفه الدراسات الفلسفية المعنية بتصنيف الإنسان. وقد ساعده على ذلك الزيادة في حجم دماغه وامتلاكه اللوغوس أو الكلمة. وتتجذر أهمية هذا التميز في كون اللغة البشرية قد أصبحت منذ تكوّن المجتمعات البشرية أساساً للسلطة، وهو ما يسمى في الدراسات الفلسفية اللغوية الحديثة بخطاب السلطة

---

[1] انظر: المرجع نفسه، ص ١٩٠.

[2] انظر: جان جاك لوسركل: عنف اللغة، ترجمة: محمد بدوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة & المعهد العالي العربي للترجمة – الجزائر، ٢٠٠٥، ص ص ٤٢٥ – ٤٢٦.

والذي أبرزه ميشيل فوكو فيما أسماه نظام الخطاب، وحدد مدى قوته بيير بورديو في كتابه: ماذا يعني الكلام، حيث يقول: " إن من يحاول أن يفهم، عن طريق اللسانيات سلطة الظواهر اللغوية ونفوذها، ومن يبحث عن علة تفسر فعالية لغة المؤسسة والمنطق المتحكم فيها، ينسى أن اللغة تستمد سلطتها من الخارج، كما ينبهنا إلى ذلك الصولجان عندما يُمد، في شعر هوميروس، إلى الخطيب وهو يأخذ الكلمة. وأقصى ما تفعله اللغة هو أنها تمثل هذه السلطة وتظهرها وترمز إليها... وأن الخصائص اللغوية التي تميز أسلوب القساوسة والأساتذة وجميع المؤسسات عموماً، كالتقليد والتكرار وترديد القوالب الجاهزة وانعدام المعاناة، تتأتى من المقام الذي يحتله، في ميدان تنافس وسباق، هؤلاء الذين أسندت إليهم بعض السلطات ".[^]

هذا يعني بأن اللغة هي التي تسيّر حياة الناس في المجتمعات البشرية، وما دامت كذلك فإن استبعاد اللغة البسيطة المباشرة من حياة المجتمع، وتمكين اللغة الشعرية بدلاً منها يؤدي إلى عدم توافق بين المحرك والهيكل، مما يجعل المجتمع يعيش حياة وهمية تسيطر فيها تصورات ورؤى من مصادر تلك اللغة الزمانية والمكانية، فيبتعد المجتمع عن واقعه، ويتخبط في فهم مبادئ الحياة. وإذا رزق ذلك المجتمع قيادات تحسن استغلال اختلال الرؤى، فإنها تستفيد كثيراً من عدم قدرة المركبة على التوجه إلى الأمام بدفعها إلى حيث تريد.

---

^ P. Bourdieu, Ce que parler veut dire, Fayard, Paris, ١٩٨٢, p. ١٠٣

نقلاً عن: الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة). بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥، ص٣٢.

وظيفة اللغة وصناعة العالم

هل نستطيع القول إن اللغة هي التي تصنع العالم بأشكال متعددة، وبقوة دفع تختلف من مجتمع إلى آخر حسب الاستعداد الفطري أو المكتسب للانقياد وراء إغراء اللغة وبهرجة عوالمها؟

رغم كل ما قيل وكتب عن اللغة وعن إنجازات العلم الحديث في مجال تفسير أدوار اللغة؛ إلا أن القليل من النتائج قد تبلورت في إطار علاقة اللغة بنظم الكون حسبما يراه الإنسان من خلال لغته. والمشكلة العويصة في هذا النوع من البحث أن الإنسان لا يستطيع أن يرى هذه النظم الكونية دون اللغة.

وهنا يصبح المبحوث هو الناقل لكل ما يريد العقل أن يتوصل إليه من ذلك الشيء. وفي هذه المحطة (تشييء اللغة) يبدو عوار منطق هذه المباحث، مما يجعلها تفشل كثيراً في تفسير كنه اللغة الشعرية والسحر والدين.

ففي اللغة الشعرية تكون الإيحاءات هي الوسيلة لاستنطاق الواقع وليس الأصوات. وفي الممارسات السحرية تكون الأصوات مع الرموز قادرة على صنع معجزات في جلب الهوى أو قلب الواقع أو التنبؤ والحصول على ما لا يُحصل عليه بغير تلك الطريق. وفي الطقوس الدينية كانت الكلمة هي الأساس في نشأة الفكر الديني وبدء تصورات الخلق، ثم أصبحت هي الجوهر في العظات الدينية وإغراء الأتباع بطرق جديدة من أجل إبقاء الولاء.

أما في الطقوس الأكثر تمدناً فقد سيطرت ثقافة الرياضات الاحترافية، خاصة كرة القدم، وعبادة النجوم (في الرياضة أو الغناء أو التمثيل)، ومتابعة المنافذ الفضائية

والإلكترونية في انتزاع الفرد من مجتمعه الصغير إلى فضاء متخيل يندمج فيه مع أفراد آخرين مجتلَبين في جمع يكتسب صفات هويـة جديدة ومتغيرة. لكن قوام الهوية في هذه المجتمعات المصطنعة هي صيحات لغوية مشتركة وعناصر لغوية فعالة، تمثل مفاتيح السر في عالم يزداد اتساعاً، وتزداد اللغة فيه غموضاً وفاعلية بعد أن خفتت أضواء الهوية المتقوقعة.

ولكن أين توجد حدود اللغة؟ وأين توجد حدود تصوراتنا؟ يُعتقد بأن تصوراتنا تزداد ثراء كلما ازدادت حدود اللغة اتساعاً. فتصورات غالبية البشر تتوقف عند حدود الواقع الذي سبرته اللغة؛ لكن قليلاً من البشر يتجاوزون هذا الحجاب، هم الشعراء الحقيقيون والكهان وبعض الفلاسفة.

فإذا كانت اللغة تشكل العالم المشترك للأفراد والجماعات، وإذا كان إدراك العالم الخارجي لا يتم إلا بواسطتها، وأنها – كما يؤكد إرنست كاسيرر – أحد الأشكال الرمزية الأساسية، فلا بد أننا سنعتمد عليها كلياً في الحصول على مصادر المعرفة. وكما هو معروف بأن العلوم أنماط من النظم الرمزية، فإن ثقافة البشرية ستكون قائمة على هذه الوظيفة الأساسـية للغة (الوظيفة الرمزية).[١]

من أجل ذلك يحدث تغييب بعض العناصر عن تلك الأنساق الرمزية، كما يحدث تحوير لعناصر جوهرية أخرى من عالم الواقع مثل عناصر الزمان والمكان التي تختلف حالها تبعاً للمفاهيم التأويلية أثناء إدراجها في النسق الرمزي، وأيضاً تتعرض

[١] انظر: الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة، ص ٦٣.

لتطورات في مسار الفكر اللغوي عند تعدد حالات استخدامه وتداوله في بيئات متباينة.

ولم تكن رحلة الإنسان مع اللغة سهلة؛ فهي ذات طبيعة مجازية غير قادرة على وصف الأشياء مباشرة، وتلجأ إلى الطرق غير المباشرة في الوصف وإلى الألفاظ الغامضة والملتبسة. وقد وجدت الصعوبات الكبيرة منذ استخدام الإنسان اللغة، حيث لم يكن يُفصل بين الطبيعة والمجتمع، فكانت اللغة تشير إلى عناصر الطبيعة وعناصر الحياة بوصفها شيئاً واحداً أو شيئين متقاربين. وكان للكلمات السحرية فيها دور كبير لبساطة تفكير الإنسان وغموض عناصر الكون.

وعندما تطور الإنسان وأصبح أكثر نضجاً وأكثر فهماً لظواهر الطبيعة التي تحكمها قوانين منتظمة لا كلمات سحرية وأوراد غيبية، أصبحت تلك المكونات عبئاً على اللغة، وعلى تفكير الإنسان المشتت بين حياته وثقافته التراكمية.

وبدلاً من أن تصبح اللغة وسيلة لتحسين طرائق الاتصال وبينات التعاون بين أفراد المجتمع تحولت إلى وسائل الصراع السياسي، حيث أصبحت هي الطريق الوحيد للتعبئة السياسية. ولا يمكن دونها للزعامات السياسية أن تكسب أياً من المعارك التي تخوضها.

وكذلك الفرد في المجتمعات البشرية يحتاج إليها لبث مشاعره من لواعج الحب، أو ألم الشكوى، وغيرها من الموضوعات التي لا تنضبط اللغة فيها بأطر عامة لكل البشر، ولا تتقارب أيضاً عند استخدامها لدى أفراد المجتمع الواحد.

فكيف يمكن تأصيل فلسفة للثقافة؟ هل يتم ذلك بإيجاد منطق للثقافة، يتحدد فيه "نحوٌ لغوي" للأشكال الثقافية الأساسية، وخاصة اللغة والدين والأسطورة والفن والمعرفة العلمية؟

قامت بعض المحاولات التي أرادت التأسيس لنظرية معرفية على ضوء المنجزات العلمية الحديثة، لكنها لم تكن تكفي للتعبير عن كل متغيرات الواقع، وخاصة ما يتعلق بالأشكال الرمزية التي تكشف عنها الثقافة، ومنها على وجه التحديد اللغة والدين والأسطورة والفن، لأن هذه الأشكال تمثل فهماً مختلفاً ومغايراً للواقع.[1]

فما الذي يحدث في أغلب المجتمعات البشرية التي بقيت فيها هذه الأزمة قائمة بين الثقافة وأطر تنظيمها معرفياً؟ ما يحدث في حقيقة الأمر أن المخرج الوحيد من الأزمة كان في **تجميد الثقافة**، بحيث تأخذ أشكالاً ثابتة؛ تُتلقى كما هي دون تعامل مباشر للعقل الواعي مع عناصرها. وهذا أدى في كثير من المجتمعات إلى شعور الفرد المتلقي هذه الثقافةَ الجامدة بغربة شديدة في التعامل معها، أو أن يشعر بغربته هو عن الواقع الذي يعيش فيه، مع ما يتبع ذلك من ردود فعل متشنجة في محاولة لمعرفة موقعه وموقع هذه الثقافة من جهة، وعلاقته بها وعلاقتها بغيرها من الثقافات من جهة أخرى.

من هنا تظهر النتائج المتوقعة لردود الفعل المتشنجة بأشكال متعددة؛ أبرزها تصنيف الثقافات على أساس مواءمتها أو تعارضها مع الثقافة الذاتية، يتبع ذلك

---

[1] انظر: الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة، ص ٧٨.

عملية **فرز وإقصاء** لما يغاير الثقافة المحلية بوصفه خاطئاً أو منحرفاً عن الطريق القويم.

ولا بد أيضاً من الإشارة إلى أسباب نشأة التشنجات، وطريقة تعامل الأفراد (متلقين أو موجهين) مع تلك التحديات المتعلقة بنقد الهوية وتحليل الفكر والثقافة. وعندما توجد الأرضية الضرورية لتحليل الآليات يمكننا تناولها في الجزء التالي من هذه الدراسة.

نستطيع إجمال الأسباب الرئيسة لهذه الظاهرة في عاملين:

١ - الخوف من الضياع؛ ففي كثير من الحالات يستبد بالمرء القلق من أن يتعرض لعوادي الزمان، وتجرفه الحياة إلى حيث لا يريد إذا بقي ضعيفاً بمفرده. ويقوي هذا الإحساس تنامي الروح العدوانية لدى الناس بسبب تطور العقل البشري والزيادة المطردة في عدد السكان مع ثبات الموارد والرقعة الجغرافية.

٢ - العودة إلى الصفة الوراثية القديمة المتمثلة في التضامن بروح القطيع، والإحساس بالأمن عند الانتماء إلى جماعة إزاء الجماعات الأخرى المنافسة. وإن كان هذا الاتجاه مبرراً في تاريخ الإنسان القديم، فإنه لم يعد ضرورياً في العصر الحديث لولا مجموعات الضغط الكبيرة في المجتمعات الصناعية الحديثة، والتي تشكل عامل ابتزاز لا يجد منه الفرد مهرباً إلا بالتمترس خلف من يوفر الحماية، ولو بالرأي الجماعي الذي يستكين إليه الفرد.

أما فئات الناس المختلفة في التعامل مع تلك التحديات الجوهرية، فيمكن أن نصف منها فئتين متضادتين؛ في حين تقع بعض الفئات في مواقع متوسطة بينهما؛ **الفئة الأولى**: تؤمن بضرورة نقد الهوية وتطوير النظرة إليها باستمرار، كما تدعو إلى عدم

تسويرها وعزلها عما يجري في الواقع. **والفئة الثانية**: تؤمن بالتعلق العصابي بالهوية والتراث وتدعو إلى التقوقع داخل دائرة محددة. كما تعيد كثيراً من المآسي داخل المجتمع إلى فكرة المؤامرة، وتبشر بنتائج كارثية إن لم يتحرك الناس جميعاً لحماية هويتهم ومجابهة الغير.

٣ - ماهية التنميط ودوافعه

ارتبط تكوين الجماعات وتصنيفها كما ذكر أعلاه بمشاعر الخوف ومحاولات الالتصاق بالجماعة من أجل الحماية، وتبديد القلق إزاء ما يخيف الفرد لدى التنظيمات الأخرى. وللحد من المخاطر المحتملة (واقعية كانت أو متخيلة) التي تشكلها الجماعات المغايرة يبتكر الفريق الثاني من المشتغلين بهذا الشأن قوالب توضع فيها الأنماط المتباينة مع ملصقات أقرب إلى التهم منها إلى الوصف. وتتدرج المصطلحات الدالة على تلك الفئات من التباين الكلي مع مركز الدائرة التي يقف فيها الدارس إلى تباين جزئي أيضاً عن ذلك المركز؛ فالدراسة والاستعراض يقيسان مدى الانحراف عن صحة مفترضة في الإيمان والمبادئ وسلوك متوقع في التعامل والتلفظ.

مظاهر التنميط في البيئة العربية

يتفاوت بروز هذه المظاهر في التاريخ العربي صعوداً وهبوطاً، ولا يراد من الاستعراض التاريخي حصرها في كل تلك الفترة الطويلة بقدر ما يراد ذكر تأصلها في الثقافة العربية، وذكر بعض أنواعها المختلفة.

ففي الفترة من القرن الرابع إلى منتصف القرن الثامن الميلادي كان محور هذا التنميط فكرة القبيلة أو التحالف القبلي في خضم الصـراع على الأرض أو المرعى. وفي القرنين التاسع والعاشر الميلاديين أصبحت القومية هي مدار الفرز والتصنيف؛ إما لصالح الهوية الفارسية بالدرجة الأولى، وربما بعض هويات أخرى، فيما سمي تيار الشعوبية أو في التيار المضاد لصالح الهوية العربية. وفي القرن العشرين عادت هذه المظاهر بقوة، ولكن بثنائيتين في التنميط؛ واحدة تتمحور حول القومية العربية والأخرى حول الهوية الإسلامية، والتي أصبحت تستخدم فيها مصطلحات مثل "الأمة " و "العالم الإسلامي". وفي مطلع القرن الواحد والعشرين اختفت مظاهر التنميط المتعلقة بالعروبة، وبرزت بقوة الأخرى المتعلقة بالإسلام، وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ م. وقد اتسمت بالمبالغة في استخدام مصطلحات مثل " الهوية " و " الثوابت " في وصف الذات، وتقابلها مصطلحات سيرد ذكرها تستخدم لوصف الغير.

وإذا اقتصرنا في التمثيل على ما يتعلق بالحقبة المعاصرة، وهي التي – كما أسلفنا – أصبح محور التنميط فيها يرتبط بالهوية الإسلامية دون غيرها، فيمكننا استعراض بعضٍ مما يعرض في صفحات الانترنت الأصولية متضمناً خطابات من ينتمون إلى ذلك التيار.

فمن الأمثلة المأخوذة عن صفحات الانترنت:

" قتلة عمر المختار يفوزون ببطولة كأس العالم:

فازت إيطاليا ببطولة كأس العالم وفرح بعض المسلمين بهذه البطولة، وتناسوا الماضي الأسود لهذه الدولة **الظالمة الكافرة في** البلدان الإسلامية، وما فعلته من احتلال وإجرام وتقتيل؛ بل يكفي ما فعلوه في البلد الإسلامي ليبيا من جرائم مروعة، وقتلهم للمجاهد البطل عمر المختار رحمه الله "؛

" ازدهار الجنس في المونديال:

ازدهار الجنس في ألمانيا.. الوجه الأسود لهذا الموسم الرياضي الذي يعقد في ألمانيا.

ألمانيا في عام ألفين وثلاثة سمحت بالدعارة بشكل نظامي، نحن دائماً نعترف أن الدعارة من قديم الزمن، أما أن ترعاها الدولة، أما أن تنظمها الدولة، نحن لماذا نحمل حملة شعواء على الإرهاب الدولي، أو على الجريمة المنظمة، لأن الإرهاب يجب ألا يكون من الدولة، **والجريمة** ينبغي ألا تكون منظمة، **خطأ** من أفراد، أما أن تكون منظمة فلا.

الآن استمعوا إلى ما يدهش، من قام على إدارة هذا الموسم الرياضي المونديال توقع أن يأتي إلى ألمانيا مليون زائر، هؤلاء الزوار لهم حاجات جنسية، فلا بد من توفير هذه الحاجات، لذلك أنشئت دار للدعارة ملاصقة للمونديال، كلفت سبعة ملايين دولار، ويوجد أربعمائة ألف امرأة تمارس الدعارة، معها هوية، ومعها تراخيص، وهناك تفاصيل لتنظيم هذه الدعارة **تفوق حد الخيال**، من رسم للدخول ورسم للشخص، ورسم للمرأة، ونسبة للدولة، وأربعمائة ألف، وتركيا **(بلد الخلافة الإسلامية)** قدمت لهم أربعين ألف امرأة أيضاً من أجل أن يكون [هكذا] الحاجات متوفرة، هذه الرياضة الحديثة، **رياضة المعاصي والآثام**، صور تلك النسوة الداعرات

مبثوثة في كاتالوجات في كل فنادق ألمانيا، تختار على الهاتف، وعلى الصورة، وأجر هذا العمل، أقل من أجر الدخول إلى الملعب الرياضي.

أربعمائة ألف داعرة، واستوردوا أربعين ألفاً من **بلد الخلافة العثمانية**، من أجل تلبية حاجات مليون زائر بنظام دقيق جداً، وفحوص دقيقة، وهويات، وتراخيص، **وشيء لا يصدق**، هذا المونديال الذي ترى أن الطرق اختفى منها المارة وقت المباراة، هذا الذي دعا بعض الناس إلى إطلاق الرصاص فرحاً بانتصار **إيطاليا التي قتلت عمر المختار** هذا المجاهد العظيم."

بعض التعليقات:

• هؤلاء **الكفار** لا يطيب لهم العيش بدون الجنس، لذلك تم إنشاء دار للدعارة بهذا المبلغ الكبير لتلبية حاجاتهم الحيوانية البهيمية.. وفقك الله.

• هذه هي **حضارتهم المزعومة** زنا وخمور. أكثر ما يغيضني [هكذا] إذا جاء **جاهل** وقال: إن الغربيين مؤدبين ونظاميين وأصحاب ثقافة عالية.

• وأما صفحات الرياضة في الجرائد التي كنت أمر عليها فقد يئست أن أجد فيها نوع [هكذا] من التعبد لله في أي خبر ما وكنت أضمها للزبالة بسرعة لأنني وجدة [هكذا] **كرة القدم أفيون الشعوب** الحقيقي، ولم أرى [هكذا] وكيلا عن سايكس بيكو اليوم مثل كرة القدم يثبت شقاق **الأمة**، ويزرع قيم الجاهلية " **الوطنية** " على حساب الانتماء الأعظم للإسلام.

عن موقع الساحات (www.alsaha.net) في يوم ٢٠٠٦/٧/١٠ م. الجدير بالذكر أن التسويد من الباحث.

وصبيحة المونديال كان هناك مقال يذكر إعجاب الشيخ عائض القرني بزين الدين زيدان. وكفى بمجرد بروز اسم زين الدين أن يكون لنا مفخرة في **دولة بني علمان**، وأن يرشح لرئاسة **الجمهورية**، وأن يقترح أن يغير الشانزليزيه لاسمه، وكفى بها مفخرة لأهل الإسلام. وكنت أراقب المونديال بعين وعيني الأخرى على الحاسوب متنقلاً بين هموم **الأمة** في العراق وغزة وباقي الجبهات الحامية خجلا من الله أن يحشرني **مع أهل المونديال** إذا مت في تلك اللحظات بعيداً عن أهل الجبهات وحالهم وأحزانهم وأفراحهم. ومرت أحداث الشوط الأول وتابعنا زيدان الذي رآه الأطفال كقتيبة بن مسلم الباهلي وكعبد الرحمن الغافقي الذي استطاع أن يقتحم بلاد الغال ولم يمت في بلاط الشهداء.. إلى أن توقف التاريخ الإسلامي الكروي عن الكتابة، ومن ثم توقفت عن الكتابة بعدما نطحني زيدان في صدري ونطح معه هالة القدوة الإسلامية العالمية، ونطح معه تاريخ الفتوحات، وتلاشت صفحات التاريخ الإسلامي بعيداً عن زيدان في أعماقي، وهو يضرب للعالم صورة القدوة السيئة عن الإسلام. وكان من الطبيعي بعدها أن يدخل الفريق الفرنسي ركلات الجزاء بنفسية مرهقة، وأن تنتهي ملحمة المونديال **بخسارة إسلامية** مريعة (من وجهة نظري)، وأن نخرج منها كما خرج مسلمو بلاط الشهداء رحمهم الله وأصلح أهل الإسلام. توقيعه: "... متى يقرأ قومي الكون بمنظار القرآن؟ "

• "والنصر لهذا الدين كما أنزله رب العالمين على لسان نبينا الكريم، لا كما يريد أعداءه [هكذا] **ممن يلبسون كما تلبس ويتسمون بأسماء إسلامية،**

ويتكلمون بلغتنا العربية، وهم أخطر علينا من **الكفار الأصليين**.. وفقك الله!

• "الفرنسيون قتلوا مليون مسلم جزائري.. هل كنت تتمنى أن تفوز فرنسا؟"

• "... لكني والله كم **أمقت الكفار وأمقت كورتهم** هذه.. لا فرنسا ولا ألمانيا ولا البرازيل كلهم عندي كالطليان.. وما ذكرته من أن إيطاليا الحائزة على كأس العالم هي من قتلت الشيخ المجاهد عمر المختار رحمه الله هو من باب أن أذكر إخواني المسلمين بتاريخ إيطاليا الأسود ليس إلا، وحتى تشمئز النفوس منها.. ولو فازت فرنسا لكان الموضوع يخص ماضيها الأسود، وهكذا دواليك.. أرجو أن تكون الصورة واضحة الآن."

• "أتعجب حقيقة من إعلان الشيخ عايض القرني لمتابعته هذا **المونديال الجنسي**.. هذا المونديال الذي اجتمع فيه الكفر والخنى والزنا وشرب الخمر وكل صغيرة وكبيرة.. أتعجب حقيقة فقد كان الواجب من الشيخ هداه الله أن يعلن استنكاره وشجبه ومقته على هذا **الاجتماع الكفري**، لا أن يبدي إعجابه به.. ثم ماذا فعل زيدان لهذا الدين حين يصفونه بالمسلم؟ حسب علمي هو فرانكفوني متبرأ [هكذا] من المسلمين.."

دوافع التنميط في العصر الحديث

تعمل كثير من نظريات علم النفس الاجتماعي على دراسة وظائف التنميط وأسبابه في المجتمعات الحديثة. وإذا استعرضنا بعض نظريات الرواد في هذه المباحث،

التي اتجهت إلى الربط بين الإدراك وسلوك التنميط، نجد أنها تربط نشأة التنميط بالدوافع التالية:[1]

١ - التبرير: يتفاعل الفرد مع فكرة الحاجة إلى هوية اجتماعية إيجابية، ثم يرى ضرورة أن يقدم تعريفات جماعية لأعضاء الجماعة، وإدراك وفهم البناء الاجتماعي للعلاقات بين الجماعات.

٢ - الاختلافات الاجتماعية: فالأفكار النمطية تمثل صوراً مشتركة للجماعات، وهذا ما يجعل فهم طبيعة التنميط مرتبطاً بفهم العلاقات بين الطبقات الاجتماعية. وكلما كانت مصالح تلك الطبقات متداخلة، قلّت الحاجة إلى إنشاء الصور النمطية المتباينة في كل فئة عن الفئات الأخرى؛ حيث تتغلب المصلحة على تعريف الذات بوصفها عضواً في جماعة محددة (الهوية الاجتماعية).

٣ - التضاد والمقارنة: بقدر ما يكون للتوحد والتحيز للجماعة الداخلية أهمية في بروز الهوية الاجتماعية تتحلى أيضاً عملية المقارنة الاجتماعية بين الجماعات بقيمة مماثلة في صناعة النموذج النمطي بأشكال متعددة متضادة يختزل كل منها هوية كل جماعة.

وتتمحور تلك العمليات حول مفهوم الذات الذي يشكل منطلقاً لتعامل المرء مع العالم من حوله؛ إذ لا بد أن يشعر أن لذاته قيمة. فهو يسعى ذاتياً إلى تقويم الذات من خلال المقارنة مع الآخرين الذين يشتركون معه في بعض الأسس المشتركة.

---

[1] انظر: أحمد زايد: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات (قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات). عالم المعرفة ٣٢٦ (أبريل ٢٠٠٦)، ص١٤ - ١٥.

فالذات تستمد هنا معناها من خلال السياق الاجتماعي للعلاقات بين الجماعات. وفي هذا الإطار تتعزز الثقة بالذات، وتعلو – في الغالب – تقديرات الذات من خلال المقارنة مع الآخرين في الجماعة نفسها، لأن الموازين غير موضوعية.

وكلما كانت الجماعة التي ينتمي إليها الفرد ذات وفرة عددية، ولها هيبة ومكانة، زادت مشاعر الاعتداد بالجماعة من جهة، وعلت درجة التصنيف الفردي تماشياً مع فكرة "التميز". وقد قدم تاجفيل وتيرنر[٢٣] فلسفة تلك المقارنات بكون أعضاء الجماعة الذين يدّعون التميز ينطلقون من فكرة مسبقة يضعون أنفسهم من خلالها في مركز إيجابي مثالي، ثم يحددون الجماعات التي يقارنون جماعتهم بها تبعاً لأوصاف مستقرة في الذاكرة الجمعية، وتحمل قيماً سلبية. وفي الخاتمة تصل المقارنة إلى النتيجة المنشودة المعدة مسبقاً؛ حيث يكون الدافع الأول هو الرغبة في رؤية الجماعة التي ينتمون إليها أفضل الجماعات التي تشترك معهم في جوار أو تاريخ مشترك أو ثقافات متقاطعة.

كما تنحو تلك النزعة إلى التعميم الزائف في تقارب الأنماط المغايرة لنمط التميز والنظر إلى الجماعات الأخرى بوصفها قوالب تتفاوت في درجات السوء وفي الغرابة عن العقل والمنطق؛ لكنها جميعاً أقل درجة من الجماعة المتميزة.

ويعمد أصحاب الادعاء إلى حيلة في ابتكار الإبداع الاجتماعي، بأن يختاروا الأبعاد أو النواحي التي تزيد من إيجابية جماعتهم لتكون أساساً للمقارنة فيما بينها وبين الجماعات الأخرى. وعندما توجد نواحٍ أخرى تكون جماعتهم فيها ذات مكانة منخفضة، فإنهم يسعون إلى تقليل الفروق في تلك النواحي، أو يختارون نواحي

---

[٢٣] انظر: المرجع نفسه، ص٢٠ – ٢٢.

أخرى، لتكون وجهاً للمقارنة. ويمثل ذلك المجتمعات الشرقية الإسلامية عندما تقارن نفسها بالمجتمعات الغربية التي تَفْضُلها في نواحٍ متعددة كالاقتصاد والتقدم التكنولوجي، فتلجأ إلى المقارنة بين الطرفين في مجال الأخلاق الذي تعتقد أنها تتفوق فيه، لتنسب لنفسها الأفضلية، وتجعل التقدم العلمي والتقني والتنمية توابع لا تعني شيئاً مقابل البنية الأخلاقية التي هي قوام الهوية.

ولكن في خضم هذا التدافع النفسي والاجتماعي، أين تقع اللغة من كل ذلك الحراك؟ في الواقع إن نظرة الإنسان إلى ثقافته ونفسه وللعالم من حوله تتم من خلال اللغة وفي اللغة نفسها. فالهوية الفردية ليست سمة موضوعية ينسبها الشخص إلى نفسه أو يحددها له الآخرون، " بل هي بناء يقوم به الإنسان في مراحل متعددة من حياته وبوساطة أعمال ومواقف ينظر من خلالها إلى نفسه ويجابه بها الآخرين. وهذا لا يتم إلا في عمليات معقدة من التواصل تحتل اللغة فيها موقع الصدارة.

وإذا كان بناء الهوية الاجتماعية يأتي حصيلة مراحل متعددة من مجابهة الفرد للجماعة والتماهي معها والانفلات منها ثم العودة إليها. وبكلمة أخرى، إذا كانت الهوية تقوم على تفاعل متعدد المستويات بين الفرد ومجتمعه، فإن اللغة، وهي الأداة الأولى والأهم في عمليات التواصل والاندماج داخل المجتمع، هي كذلك الأداة الأساسية لتحديد الهوية والتعرف إلى الذات عند الفرد كما عند الجماعة الواحدة.

كذلك، إذا نظرنا إلى التمييز بين هذين النوعين من الهوية (الفردية والاجتماعية) وإلى طرق بنائها خلال حياة الفرد الواحد وفي تطور المجتمع البشري الواحد، لرأينا أن اللغة تقع في أساسهما معاً." [١١]

ويمثل وجود اللغة عاملاً حاسماً في تحديد الهوية خاصة في العصر الحديث، بعد أن نشأت اللغة الوطنية التي تمسك في جزئها الأول بالثقافة في تاريخها الطويل، وفي جزئها الثاني بعناصر الهوية في الحاضر. أما دور اللغة في تحديد الدوافع فيتضح من كون الفرد ينطلق من المصطلحات ومفاهيمه التي كونها في اللغة عن قيم الدوافع لتكوين الهوية وضرورة الحفاظ عليها؛ ومع ترديد الدوال المستخدمة في سياقات تربوية ودينية واجتماعية كثيرة يترسخ الإيمان بها، وتزداد قوتها مقارنة بالأفكار والرؤى الأخرى، بل أيضاً مقارنة بدوافع أخرى غير مرتبطة بالهوية أو بتحليلات مناقضة للسائد لتلك الدوافع المرتبطة بالهوية.

وعن علاقات اللغة الوظيفية بعناصر الهوية الأخرى، فالأمر شائك في هذا المنحى لسعته، وعدم اتفاق الاتجاهات البحثية المختلفة على العناصر الأساسية نفسها. لكن ارتباطها بالمكونات الكبرى قوي، بل ومؤسس في كثير من الحالات؛ فارتباطها بالأديان القديمة – سواء كانت طقسية أو فلسفية – عضوي وقائم في كل الطقوس التي تحتاج إلى رموز اللغة. وتقود دلالاتها في كثير من الأحيان إلى تطورات في الطقس أو الدين نفسه.

---

[١١] بسام بركة: " اللغة العربية وتحديات العصر الحديث ". حوار العرب، العدد ٥، أبريل (نيسان) ٢٠٠٥، ص٢٥ - ٢٦.

وتكون علاقة اللغة بالعرق قوية في كثير من الثقافات التي ارتبطت اللغة فيها بعرق واحد في بقعة جغرافية لفترات زمنية طويلة، وربما تكون الاستثناءات من ذلك المستعمرات التي فرضت فيها لغة أو أكثر على شعوب مستعمرة، مثل شعوب أميركا اللاتينية وأندونيسيا وبعض الجزر التي خضعت للاستعمار. أما الجنس والانتماء الطبقي والمذهب الفلسفي وغيرها من العناصر الأخرى التي أصبحت تدرج ضمن التكوين النفسي والثقافي، فتكوين مبادئها وأساس تميزها لغوي بالدرجة الأولى، حتى وإن برز الدور السياسي أو القناعات الاجتماعية في الواجهة.

٤ - البنى الأساسية للتعصب

تنتظم هذه البنى الأساسية هيكلاً قوامه تحوُّل الفكرة من قيم المشاركة بين أفراد المجتمع إلى قيم السيطرة على الأفراد وعلى مقومات الحراك الاجتماعي، ولا يجد من يغذي هذا التحول من الوسائل أفضل من التحيز لبعض الأفكار وصناعة الأنماط من أجل تحفيز الناس على التعصب لها.

وإذا وصلت هذه الصناعة إلى مرحلة الإنتاج الجماعي لأشخاص متعصبين غير واعين لأسباب تعصبهم، تكون الدورة قد اكتملت؛ لأن هؤلاء يفرزون أفكاراً نمطية بشكل مستمر، وينشرونها بين الأجيال اللاحقة، مما يجعلها رافداً قوياً لتيار التعصب الذي يسخر العقل فيه لخدمة الهوى، ويستخدم المرء فيه العنف من أجل تأييد الرأي، وتتضاءل فيه مساحة الجدل، فهو مناخ مناقض تماماً للحرية والتسامح.

نتائج بنى التفكير المتحيزة

تعمل كثير من نظريات علم النفس الاجتماعي على دراسة وظائف العقل البشري بشكل عام في صياغة التحيز للأفكار والأجناس البشرية، وما يرتبط بذلك من تعصب عرقي وديني تنشأ عنها أسباب الصراع في المجتمعات الإنسانية.

وترتبط نشأة التعصب بجميع أنواعه بصعوبات اجتماعية ونفسية كبيرة تعوق النمو النفسي للفرد، وقد تدفعه للاضطراب؛ إذ تتلازم أسباب التعصب مع مكونات اضطراب الشخصية – كما يؤكد ذلك علماء النفس الاجتماعي.

وعلى المستوى الجمعي يصبح التعصب أكثر خطورة، لأنه يرتبط بمقولات وأساطير في المخيال الشعبي للمجتمع. وإذا اتحد مع فكرة دينية أو طائفية أو مذهبية أو قومية، فإنه يقود إلى أعمال عدائية بين المجتمعات البشرية المتجاورة أو المتناوئة؛ حيث يتحول – كما يؤكد فلاسفة التنويريين – إلى حماس أهوج[1] يؤدي بأصحابه إلى الحد الأقصى من الخصومة، ويطيل أمد العداء بشكل سرمدي تنشأ خلاله أفكار نمطية متجددة، مما يجعل الصراع متوالداً.

ومن أبرز النتائج العامة:

أ- الإقصاء الجائر

تكون هذه النتيجة محصلة طبيعية لسيطرة تلك البنى في التفكير، وتصبح آلياتها ومظاهرها وعباراتها من المسلمات التي تتناوب على تناقلها الأجيال. ومن أجل ذلك

---

[1] انظر: سيلفيا هورش: "ليسنغ: الإسلام والعقلانية والتسامح"، ترجمة: محمد شاويش. مجلة التسامح، العدد ١٣ (شتاء ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م)، ص٢٨٧.

تكون عملية إزالتها أو التخفيف من حدتها أكثر صعوبة، كلما مر على نشأتها المزيد من الوقت؛ حيث تصبح هي ثقافة بنفسها تؤثر على طريقة تفكير الأجيال حتى في أفكار أخرى.

ومن الأمور التي تهملها بُنى التفكير في كثير من الثقافات أن الحضارة البشرية تراكمية بالدرجة الأولى، وأن ثقافة أي مجتمع ليست سوى شريحة من ذلك التراكم التاريخي المعرض للتحولات المستمرة، وهو ما يجبر الدارس المنصف على اختيار "ثابت نسبي" يستطيع من خلاله قياس درجات التغير على مستوى البشر والجغرافيا والعلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية. أما إذا أغفلنا نسبية الثابت – كما تصنع الأيديولوجيا المتحيزة في محاولتها إثبات تميز إحدى الثقافات، بوضعها في حالة فعل قافز وفي حالة مواجهة، لا في حالة تساؤل؛ فهي تقومُ بالتحليل من خلال موروث جاهز، فتعمم لغتها وخطابها وتجعل مرجعيته مرجعية أبدية. وهذا التحليل المتمركز على الذات لا يقبل إلا عنصراً من عناصر العملية التاريخية.[١٠] لذا لا يكون عامل القياس واحداً بسبب تغير بعض عناصره، ولن يكون نسبياً بسبب فقدانه قياس التحولات؛ مما يجعل المحصلة حالة مواجهة وصراع مستمر بين ثقافات متعددة لا تستطيع أن تقبل بالحد الأدنى لبنية واحدة تخضع للنسبية إلا بعد صراع طويل يُفقَد فيه الكثير من الضحايا.

[١٠] عبد الهادي عبد الرحمن: عرش المقدس (الدين في الثقافة والثقافة في الدين). بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠، ١٠٨.

ويكون عادة التحيز للنمط المألوف أسهل قبولاً وأسرع في الوصول إلى نتيجة، بدلاً من البحث والتحليل المعمق الذي ربما يؤدي إلى إدانة الذات، أو عدم اختيار النموذج المتلائم مع المعتاد الذي يجد المرء في اختياره راحة نفسية وتحاشياً للتجديد الذي يجد المقاومة باستمرار. من ذلك مثلاً ما نجده حديثاً من تسطيح للقضايا الاجتماعية والصحية أو البيئية في البلدان العربية، مما يتضمن تحيزاً ضد أفكار الحداثة بكونها سبب البلاء في المجتمع والتحلل الأخلاقي المزعوم ! وإعادة ذلك إلى تقليد الغرب واستقبال الأفكار المستوردة من الخارج، وكذلك التمييز العنصري ضد مرضى الأيدز، حيث يربط اكتسابه بالخطيئة والبعد عن الدين؛ وهي مزاعم لا تتفق مع الواقع، ولا مع ضرورات مساندة الفئات الضعيفة في المجتمع.

وتؤكد عبارات مثل: " فاجأني بعد لقائه بأنه كذا وكذا" أن المرء يختزن كثيراً من الأفكار المتحيزة مع / ضد من يتعامل معه. وإذا خالف الواقع الصورة النمطية عن شعب أو فرد ينتمي إلى طبقة، أو كان قد وضع في أي صورة من الصور، فإن المتلقي يلجأ إلى تصحيح تلك الصورة **(ليس دائماً)**؛ إذ لا يرغب الفرد أو الفئة أو المجتمع في بعض الأحيان أو لا يستطيعون تصحيح الصورة، عندما يوجد عداء مستحكم أو ينشب صراع ديني واختلاف مذهبي أو طائفي يطول أمده، فتبقى الأحكام المسبقة عن كل فريق دون تصحيح.

وإذا حصل الناس على مجموعة من الحقائق ولو ضئيلة، فإنهم يندفعون إلى تكوين تعميمات كبيرة. وعن طريق هذه التعميمات تمكّن الأفكار النمطية الأفراد من التنبؤ بصورة (صحيحة، أو خاطئة) بكيفية تصرف أعضاء جماعة خارجية إزاء موقف معين.

ب- التميز والخصوصية

اتسمت أغلب الثقافات العريقة بتمييز نفسها، والنظر بدونية إلى الثقافات الأخرى. لكن بعضها قد بالغ في وصف خصوصيته إلى درجة تنسلخ فيها الثقافة والجنس اللذان ينتميان إليها من سياق المكونات البشرية إلى عوالم لا تشاركها فيها إلا القوى التي ميزت – حسب ادعاء أصحاب الخصوصية – ذلك الجنس البشري، أو تلك الثقافة أو اللغة بميزات لا تتوفر في غيرها.

" فقد كان اليونانيون يشكرون الآلهة لأنهم خلقوا يونانيين وليسوا بربريين، رجالاً وليسوا نساء، أحراراً وليسوا عبيداً. ولم يخف الصينيون رعبهم مما أسموه"الشياطين الأجنبية الدميمة" التي جاءت إلى شواطئهم. ومما يثبت تلك العجرفة ما قاله الامبراطور الصيني للمبعوث البريطاني الذي جاء عام ١٧٩٣ م لإقامة علاقات دبلوماسية وتجارية:

" إذا كان احترامكم وتبجيلكم لسلالتنا المقدسة يملؤكم بالرغبة في استيعاب حضارتنا، فإن احتفالاتنا ونظم قوانيننا تختلف كلياً عن تلك التي تملكونها، وحتى إذا كان مبعوثكم قد تمكن من استيعاب مبادئ حضارتنا، فإنكم لن تستطيعوا نقل عاداتنا **وخصوصيتنا** إلى أرضكم الغريبة عنا. لقد اخترقت الفضيلة الرائعة لحضارتنا كل البلدان على وجه الأرض، وقدم ملوك كل الأمم الإتاوات الباهظة عبر البر والبحر. وكما يرى سفيركم بنفسه، فإننا نملك كل شيء. وأنا لا أجد قيمة للأشياء الغريبة أو المبتدعة، لذا لا أجد أي فائدة لصناعات بلدكم.

وكان التوجه الهندي بسيطاً، إذ يصبح كل من سافر إلى أرض غريبة كائناً ملوثاً.

أما بالنسبة إلى المسلمين في القرن الرابع عشر، فيقول ابن خلدون إنه بسبب سوء المناخ فإن أخلاق الزنوج" قريبة من خلق الحيوانات... وكذلك الصقالبة". وعلى الرغم من النظرة إلى الأوربيين التي كانت سائدة آنذاك والتي عدّتهم كاملي الإنسانية، بل وعلى درجة عالية من التحضر، إلا أنه لا ابن خلدون ولا من جاؤوا قبله أو بعده بذلوا أي جهد ولو طفيف لمحاولة تعلم لغاتهم أو دراسة ثقافاتهم. وفي القرن الثاني عشر، حين وصف الرحالة ابن جبير جزيرة صقلية وغيرها من الأراضي المسيحية، فإنه لم يعرب عن أي اهتمام بعادات سكان تلك المناطق أو بمؤسساتهم، بل إنه لم يكف عن استنزال لعنات الله على أولئك **الكفرة**. ويمكن ذكر أضعاف ذلك من الأمثلة. وحينما أخبر السفيرُ الفرنسي في منتصف القرن السابع عشر الصدرَ الأعظم محمد كوبريللي أن مولاه قد استولى على مدينة أراس القوية من الإسبان، لم يكن رد الصدر الأعظم أكثر من: ماذا يهمني فيما إذا كان الكلب هو الذي يعض الخنزير أو الخنزير هو الذي يعض الكلب، سوى أن يكون رأس سيدي في أمان؟".[٢٧]

وهنا تأتي لعبة استخدام الأدوات لأداء الوظائف التي تحقق الأهداف بغض النظر عن طبيعة البنية التي تقوم بهذا الأداء، وبغض النظر عن الأسس الأخلاقية المعلنة لهذه البنى.

---

[٢٧] شارل عيساوي: تأملات في التاريخ العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص١٦٥-١٦٦.

فلدى مدعي التميز التصور المكتمل عن العالم والتاريخ، وهو تصور منته وكامل، دائرته مغلقة ولا تتيح أي إضافة أو تعديل. ورغم التوسع في التعليم في تلك المجتمعات الشرقية التي يزدهر فيها هذا التصور، إلا أن التصورات الكلية بقيت في إطار الحتميات، ولم تستطع استيعاب تعقيدات العلم المتوالية. فتلجأ إلى التبسيط، وتستعين بالسائد حول تصور " مفهوم الحقيقة" الموروث من عصور قديمة، وما زال هو التصور الوحيد المعتمد في الوعي الجمعي.[١]

ج- بروز نسق المعتقد

كثير من التطورات الاجتماعية السريعة تنشئ حالة من القلق الذي يؤدي إلى اختلال القيم، وتمس تلك التطورات أيضاً أنظمة العقل وبنى التفكير. وقد اهتم علم النفس المعرفي بطرق تحليل معالجة المعلومات (الإدراك، الاحتفاظ، الذاكرة، الاستدعاء) والنظام الوظيفي لها بشأن توظيفها تجاه الأفراد والبيئات الاجتماعية.

وتقوم نظرية نسق المعتقد على ثلاثة محاور رئيسة هي:

المعرفة Cognition

التعصب Prejudice

السلطة Authority

---

[١] انظر: عبد الهادي عبد الرحمن: عرش المقدس، ص ٨٨.

وتمثل درجة التسامح مع الآخرين جانباً واحداً من نسق المعتقد.[١٠] وإذا كان الأول والثالث (المعرفة والسلطة) عاملين موضوعيّين يمكن قياسهما، فإن الثاني عامل متغير تحكمه عدة جوانب لا تتعلق بالفرد والزمن الآني فحسب، بل تمتد إلى أبعاد تاريخية وأنثروبولوجية متداخلة.

وكلما ازداد الجهل وقلّت فرص الاتصال بين الجماعات المختلفة في المجتمع الواحد توطدت أواصر التعصب؛ وخلافاً لذلك عندما تزداد معرفة الفرد بالحقائق والمعلومات عن الجماعات التي يتعصب ضدها، تقل حدته ويزداد تفهمه للاختلاف بين تلك الجماعات.

وللعوامل الثقافية دور في ذلك، حيث يتكون التعصب من محصلة التجارب والخبرات والتفاعلات الاجتماعية التي تزوِّد المرء بها عمليةُ التنشئة الاجتماعية؛ فوسائل الإعلام المختلفة تساعد في تشكيل أطر التعصب ضد الأنماط التي تعرضها بشكل سلبي عند الأطفال والمراهقين، إذ ترى هذه الفئات في نماذج الإعلام المثال القدوة. وفي الرياضة تذكي عبارات التشجيع المتحيز للأندية أوار التعصب، وكذلك الأمر في محيط المدرسة والعمل، وفي خارج البلاد بترديد شعارات وطنية أو قومية أو دينية أو إطلاق الألفاظ المعبرة عن مسلمات تكون جارحة أو غير مقبولة في أماكن أخرى. لذا يحتاج المرء من أجل التعالي على تيارات التعصب ثقافة واسعة ورفيعة المستوى، وإلى قدرة على ضبط النفس والسلوك.

---

[١٠] انظر: أحمد زايد: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات (قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات). عالم المعرفة ٣٢٦ (أبريل ٢٠٠٦)، ص١١٧ - ١١٨.

وللغة، وبخاصة التراث الشفهي منها، دور كبير في التعصب ضد بعض الجماعات، كالقناعة بأن سمة السيطرة هي السمة الإيجابية للرجال، في مقابل الخضوع (سمة سلبية)، وهي الصفة الغالبة عند النساء.[٢٠] ومن نصوص الكتب الدينية التي ترسخ هذا الدور: " يا حواء أنت غررت عبدي، فإنك لا تحمليه إلا كرهاً، فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مراراً، تلدين أولاداً، وإلى رجلك يكون اشتياقك، وهو يسود عليك "[٢١]، " الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا"[٢٢] .

"إن هذا التنميط الذي انسحب على المرأة قديماً وحديثاً ترك إيحاءاته في الثقافة والمجتمع، مما جعل المرأة تظهر كائناً هامشياً تابعاً، فانكفأت على ذاتها، وانغمست في العمل المنزلي، لأن ليس ثمة فضاء ممكن للمرأة غير ما هو مراقب ومكبوت.

لذا لا تعرف النساء في معظم المجتمعات إلا بصيغة علائقية مع الآخر، فهي زوجة فلان، أو أم فلان، أو ابنة شخص ما،[٢٣] حتى الراهبة في التراث المسيحي تسمى زوجة المسيح.

---

[٢٠] انظر: المرجع نفسه، ص ٧٨.

[٢١] سفر التكوين ٣ / ٢٠ - ٢١ (وينظر أيضاً: الطبري: جامع البيان في أحكام القرآن ١ / ٣٣٥ - ٣٣٧).

[٢٢] سورة النساء، الآية ٣٤.

[٢٣] الجدير بالذكر أن البعض إذا أرادوا إثبات احترام المجتمع للمرأة يكررون سرد نسبتها إلى الرجل: " كيف نحتقرها وهي الأم والأخت والبنت "؛ أي أنها ليست محترمة لذاتها.

هذا الناموس الكوني الذي تكرّس بسطوة الثقافة أفضى إلى إنتاج لغة تماهت مع مسطورات المجتمع، فانحازت في أكثرها إلى الرجل، وصورته معياراً للإنسان عموماً، وصيرت الأنثى فرعاً وانحرافاً".[٢٤]

وقد وجدنا الخطابات الموجهة إلى الإنسان في الأديان التي تشكل المعين الثقافي الأول للمجتمعات لا تحمل صيغة المؤنث إذا كانت معنية بالشأن العام؛ بل لا بد من أن تكون في شأن أنثوي خاص، وفي بعض هذه الحالات أيضاً يكون الخطاب موجهاً إلى الرجل ليعتني بتوجيهها إلى ذلك الأمر. من ذلك:

" يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحاً جميلاً "[٢٥]، " يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن "[٢٦].

ومن الأمثال العربية والمقولات السائدة التي تؤكد تلك الصور النمطية في وصف النساء بشكل عام: "ناقصات عقل ودين "؛ وفي تصور طالعهن: "الشؤم في ثلاثة: الفرس والدار والمرأة". وفي المقابل يوصف الكلام الموثوق بأنه: "كلام رجال".

---

[٢٤] عيسى برهومة: اللغة والجنس (حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة). عمان (الأردن): دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢، ص ٧٩.

[٢٥] سورة الأحزاب، الآية ٢٨.

[٢٦] سورة الأحزاب، الآية ٥٩.

كما تسهم اللغة في تجذر نسق المعتقد إزاء أفكار محايدة أيضاً، مثلما هي الحال في التعابير الاصطلاحية التي يستخدمها المرء حتى لو تغيرت مرجعياتها التداولية في مثل: " فاز بنصيب الأسد " أو " هذه البنت مثل القمر "، مع تغيّر كل من الأسد والقمر في موازين القوة والجمال، ومعرفتنا بذلك تمام المعرفة.

ومن أجل مقاومة سيطرة منطق اللغة المتعسف، وتحكم دلالاتها الاصطلاحية، وتماهيها مع بنية الذات هناك من يسعى لإذابة البنية المعقدة للأنا في بوتقة إحساس لا يعرف التفاضل، ما يسميه الفلاسفة الشرقيون " التاو "، إذ يكون ذوبان الهوية الفردية في التاو هو هدف الفكر الشرقي، ويعد مفتاح الصحة النفسية والتوازن بالنسبة إلى الجماعة والفرد، لأن المشكلة لا تتحدد، إلا إذا كانت البداية بتحديد تأثير فقدان التوازن، وفقدان الصلة الجماعية بالأرض، على البشرية جمعاء.[*]

٥ - النقــاء المنشــود

وُجد في التاريخ البشري صنفان من صناعة الهوية الجمعية القائمة على مكون جوهري يشكل محورها، ويصبح منبعاً لكل صياغة جديدة للثقافة؛ أحدهما لا يفصل الآلهة عن الكون والبشر، وهو الصنف الأقدم والأكثر انتشاراً في المجتمعات التقليدية، والآخر يفصل العالمين في التصورات وبنى التفكير وطرق التحليل والمنطق اللغوي.

---

[*] انظر: تيرنيس ماكينا: طعام الآلهة، ص ٦٩.

بدأ التنظير **للصنف الأول** منذ أن بدأت الأيديولوجيات الفاشية في تكريس مفهوم الفئة النقية أساساً لبناء المجتمع المتميز عن بقية المجتمعات لأسباب خارجة عن سياق البناء والتنمية. وقد تبنت كل أيديولوجية منها نظرية ارتبطت بها، وتوسع في تكريسها وتبني استراتيجيتها بعض المفكرين أو القادة السياسيين الذين كانوا مقتنعين فكرياً، أو تبنوها لمصالح سياسية تتفق مع تلك الرؤى العنصرية. وقد تعددت المفاهيم التي تؤسس لتلك الأيديولوجيات من مفاهيم عرقية أو دينية في الفاشيات الكلاسيكية إلى مفاهيم فكرية أو إبداعية في الفاشيات المتأخرة.

وقد تكرست تلك الممارسات من خلال قوى عسكرية وسياسية في التاريخ القديم، وتغيرت وسائل ترسيخها في العصر الحديث إلى آليات أخرى منها الضغوط الشعبية الجارفة، والحفاظ على التقاليد المتأصلة بوصفها من سمات الهوية التي يجدر بحياة الفضيلة السعي إلى تعهدها.

كما تحولت مصطلحاتها القديمة التي كانت تتراوح بين النقاء والطهرانية، إلى مصطلحات أكثر قبولاً في العصر الحديث؛ منها النخبة والوسطية والمثقفين والملتزمين وغيرها من الهويات الفئوية الحدية؛ وهي محددات تبعد الآخر الذي لا تنطبق عليه صفات تلك الهوية عن الدين أو الثقافة أو الفضيلة.

أما **الصنف الثاني** فقد تكرس التيار الذي يمثله منذ أن استقر في وعي الإنسان أن الكون له أنظمة فيزيائية وبيولوجية، وأن ما يجري فيه يتم وفق قوانين ثابتة، ولا تتحكم فيه قوى خارقة تغير القوانين وفق الهوى وحسب ما تحكيه الأساطير والتنبؤات المستقبلية.

وينظر هذا التيار إلى أفكار الخروج عن أنظمة الكون التي تظهر مرة باسم الخصوصية العامة لنوع من البشر أو الخضوع لتعاليم الشامان والخرافات التي يعتقد أنها تحرك عناصر الحياة والتطور على غير ما يتوقعه الفرد الخاضع لهيمنة أصحاب العلم المطلق.

هل يمكننا دراسة فلسفات البحث عن النقاء من خلال استعراض تاريخي، يميز العصور الحديثة بقناعات تجعل الصنف الثاني هو الذي يسود؟

في الواقع أن ذلك غير ممكن، لتغلغل مسلمات الصنف الأول في وعي كثير من المجتمعات المعاصرة، ولكونها تصنع خلفية التفكير والأرضية المناسبة لولادة تلك المبادئ التي تنشأ أحياناً بغرض الدفاع عن الثقافة المحلية، أو تبرير أسباب العجز عن مواكبة الثقافات المتجددة التي تسود في عصر من العصور.

لذا يبدو أن وسائل إبراز الهوية في ضمير من يبحث عن نقاء الذات تتداخل وتبرز الوسائل القديمة في مرتكزات بعض المجتمعات المعاصرة؛ كما توجد بعض حالات تحليل الهوية بموضوعية في ظروف تاريخية غير مواتية، ولدى شخصيات استثنائية لديها القدرة على تصنيف الأفكار بطريقة كونية / إنسانية لا تغيب عنها النظرة الشاملة للجنس البشري بوصفه نوعاً واحداً يقضي التفتيت على طموحه في عمارة الكون.

ومن خلال هذه الرؤية يمكن الاعتماد فيها بالدرجة الأولى على أسس التصنيف الثقافي للمجتمعات وفق أسلوب تحليل الثقافات، وطريقة وضع الثقافة المحلية في جغرافيا الثقافات العالمية المعاصرة لها، أو التي تصنع خلفيتها التاريخية.

وبذلك يمكننا ملاحظة ثلاثة أطر عامة لتلك الرؤية، تحكمها النظرة إلى الذات والآخر، وأسلوب المقارنة، والخلفيات المستوحاة من خارج الوضع المحسوس.

٥-١ صناعة الذات

في هذا الجانب تقوم كثير من المجتمعات القديمة والحديثة بجهود حثيثة لإثبات القيم المحلية بوصفها مركزاً للأخلاق والسلوك القويم، ومعياراً لمدى التزام الإنسان بواجباته وسلامة حكمه على الأشياء. وتعتمد المجتمعات في تأسيسها تلك القيم غالباً على مصدرين رئيسين من مصادر وعي الهوية هما طهورية الثقافة الدينية ونقاء العرق الذاتي.

فإذا نظرنا إلى بعض الكتل الكبيرة من الأطياف الثقافية نجد بعضها قد اعتمد على المصدر الأول مثل الهندوس واليهود والمسلمين، وبعضها الآخر اعتمد على المصدر الثاني مثل اليونان والصينيين واليابانيين والألمان. فالهندوس يَعدّون الآخرين - مهما كانت قيمهم متفقة أو مختلفة معهم - أنجاساً يجب التحرز من الاختلاط بهم والتعامل معهم، وإذا حدث ذلك كان عليهم إجراء بعض الطقوس التي تزيل تلك النجاسة، وتعيد الفرد إلى دائرة الطهورية. واليهود يعدون أنفسهم النخبة التي اختارها الرب في المصطلح الذي أصبح شائعاً " شعب الله المختار "، وينظرون إلى الآخرين بوصفهم أغياراً، ويتدرجون في بعدهم عن هذا المركز (الذي يمثله اليهود) حسب علاقاتهم الدينية والسياسية بمجتمع المركز. وكذلك الإسلام الذي يتميز بنزوع طهوري شديد، حيث إن الجوهر الأصلي للإسلام – كما يرى غلنر – أنه دين

نصي أخروي، " هذه الطهورية يخفف من حدتها وحروفيتها التقليد الأكثري للسنة في صورة توازن بين الأعراف المدينية والسلطة والعلماء. لكن في الأزمات الاجتماعية أو السياسية؛ وعندما تصل الأزمة إلى الثقافة، يعود النص للبروز، ويظهر علماء منشقون أو متشددون يتسلحون بالنص من أجل استعادة الطهورية أو البراءة الأولى "[٩٨] . وكون الإسلام ينظر إلى الأديان بوصفها محرفة، وإلى الإسلام نفسه بوصفه آخر الأديان، فهذا يعني أنه لا يعترف إلا بنفسه طريقاً للحق. وبالطبع تتفاوت نظرته إلى الأديان الأخرى السابقة؛ حيث يصنف أهل الكتاب في درجة أعلى من غيرهم، حيث يجوز أكل طعامهم ونكاح نسائهم. وإن عاشوا في بلاد المسلمين، فهم أهل ذمة توفر لهم الحماية، لكنهم لا يتمتعون بالحقوق الكاملة لما يسمى حالياً " المواطنة ". وخلافاً لذلك أصحاب الأديان اللاحقة التي لا يعترف بها، بل تعد أفكاراً ضالة تجب محاربتها.

أما الفئة الأخرى التي اعتمدت على المصدر الثاني، فمنها اليونان الذين كانوا ينظرون إلى الشعوب الأخرى بوصفها بربرية؛ فكل الأعراق الأخرى أقل نقاء من العرق اليوناني، وعليها أن تقنع بأن تكون من فئة العبيد داخل الامبراطورية اليونانية أو من المستعمَرين خارجها. والصينيون اعتقدوا بتفوق عرقهم، وكون الحضارة الصينية قد نشأت بسبب ذلك التفوق بالإضافة إلى نقاء الحكمة الكونفوشية. والأمر نفسه حدث عند اليابانيين في فترة متأخرة، وغذى الفكرة الاعتقاد بأن للامبراطور

[٩٨] رضوان السيد: الصراع على الإسلام من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا. مجلة التسامح، العدد ٥ (شتاء ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ٧٤.

قبساً إلهياً يجعل قراراته غير قابلة للنقاش وحبه مساوياً لحب الوطن. غير أن أبرز مظاهر العنصرية قسوة وبشاعة كانت عند الألمان في العصر الحديث، عندما بدأت الفاشية في التغلغل إلى نسيج المجتمع بتأجيج من الحزب النازي في الثلاثينات، والذي كان يؤمن بتفوق العرق الآري وضرورة تنقية أوربا من الأعراق الأخرى، مما قاد في نهاية الثلاثينات من القرن العشرين إلى الحرب العالمية الثانية.

وكون هذه الاصطفائية للذات غير مرتبطة بتاريخ بشري معين، ولا بتيار دون آخر، يدعو بعض المحللين إلى إعادة هذه الظاهرة إلى تكوين الإنسان نفسه. وتتساوى نتائج التحليل بين من ينطلق من مرجعيات أصولية ولاهوتية، أو من يعتمد على مبررات تاريخية واقعية؛ بل وحتى لدى أولئك الذين يعدون الإنسان سيد الطبيعة ومالكها أو الكائن الأعلى والغاية القصوى لكل شيء (ديكارت ونيتشة وكانط). فهذا يعني أن هذه الحالة ليست من خارج الإنسان، وليست انحرافاً عن الصراط المستقيم، أو انتهاكاً للقيم العليا، وإنما هي وليدة إنسانيتنا بالذات، بمختلف أشكالها ونسخها.[11]

٥-٢ علاقات الثنائية

منذ أن عرف الإنسان تحيزه لجنسه وثقافته نشأت في تاريخ الفكر مقولات ترتبط بثنائية نظرته إلى نفسه وإلى الآخر. وقام على ذلك الأساس فكر فلسفي يقسم كل شيء في الكون إلى قسمين؛ قسم هو الحق والخير، وآخر هو الباطل والشر.

---

[11] انظر: علي حرب: الحداثيون العرب جهلة ويفكرون بالمقلوب. مجلة حوار العرب، العدد ١٠ (سبتمبر / أيلول ٢٠٠٥)، ص ١٦.

وتفرعت عن ذلك في الفكر الديني ثنائية أخرى هي الأصولية والعلمانية، وفي التاريخ الوسيط والحديث ثنائية ثالثة بين الشرق والغرب.

وهناك من يرى بأن الحقيقة بمعناها القديم المطلق قد اختفت من الواقع أو في طريقها إلى الاختفاء، واستبدل بها قيم الاعتراف والتواصل مع الآخر.[٢٠] فبعد أن سادت نظرة النرجسية إلى الأنا، التي تنظر إلى الآخر بوصفه العدو والخطر، أي أن الآخر إما أن يلغى أو يستعبد، تغيرت القيم في القرن العشرين، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، فأصبح معنى الحقيقة التواصل مع الآخر، أي أن يكون الأساس هو التحاور واحترام خصوصية الآخر وهويته.

ففي ثنائية الحق والباطل (أو الخير والشر)، والتي تنشأ عن تحديد إطار الحقيقة وإسقاط القوالب الأخلاقية عليها، فهي قد نشأت بسبب التعامي عن نسبية الحقيقة التي لا تسمح بهذا الفصل الصارم، حيث يجري التغافل عن بعض أبعاد الحقيقة (وهي نتاج الخطاب اللغوي بالدرجة الأولى)؛ فالتقرير الذي تتضمنه أي عبارة هو في الواقع نتاج عملنا في تصنيف الأشياء، وطريقتنا في التركيز على الأشياء. فعندما يكون التقرير في أذهاننا، فإننا نختار أحد الأصناف الممكنة (حسب النظر إلى الأشياء من زوايا مختلفة)، لأن لدينا بعض الأسباب للتركيز على خاصية معينة وتغييب الخواص

---

[٢٠] انظر: بومدين بوزيد: "الاستعمار وزمن الحقيقة: قيم الاعتراف والتواصل مع الآخر". مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٣٥ (١/٢٠٠٧)، ص ٧.

الأخرى أو عدم الاكتراث بها. وكل تقرير حقيقي – لهذا السبب – يغفل بالضرورة ما غُيب أو لم يُكترث به من الأصناف الممكنة الأخرى.[٢]

وهذا يجعل أشكال الحق (ويتبعه الخير) متضادة، وأشكال الباطل (ويتبعه الشر) متضادة أيضاً بالضرورة. وهذا التضاد، وإن كان مؤسساً على ما ذكر أعلاه في صناعة الذات، إلا أنه متعلق بطبيعة التفكير البشري وكونه مجبولاً على الصراع المستمر، حتى إنه صبغ اللغة بذلك، أو أن اللغة صبغته بذلك، فأصبح الليل مضاداً للنهار والأبيض مضاداً للأسود وغيرهما كثير من الضديات التي هي ليست كذلك.

أما ثنائية الفكر الديني (الأصولية والعلمانية) فهي حاضرة في أروقة نقاش رجال الدين منذ نشأة الأديان، لكنها قد أصبحت شديدة الحضور منذ أن أصبحت الطائفتان (المؤيدة للطرح الأصولي والمؤيدة للطرح العلماني) في أزمة كبيرة؛ حيث سد مؤيدو الطرح الأصولي آفاق التطور البشري، وزرعوا بذور الكراهية بين فئات المجتمع، كما عجز مؤيدو الطرح العلماني عن أخذ زمام المبادرة نحو تنقية المناخ الفكري من تلك المشاحنات، وكذلك عجزوا عن خلق نماذج سلام مزدهرة تغري البسطاء بالتخلي عن الفكر الأصولي الذي يعدهم بكثير من الوعود الوردية في الحياة الآخرة، إذا التزموا بالخط المتشدد القائم على كره الآخر وازدرائه.

وإذا بحث المرء في الأفكار النقدية التي تطرحها النخبة، فإنها عاجزة عن اختراق المجتمع العربي، لأن النخبة المثقفة في المجتمعات العربية – كما يرى برهان

---

[٢] انظر: فالح العجمي: اللغة والسحر. الرياض، ٢٠٠٣، ص ١٧٢.

غليون[٢٢] - ليست لها أية قوة اجتماعية تستند إليها أو تساندها في تحقيق نمط متكامل للحداثة. لذلك يرتبط برنامجها بإرادة الدولة، وهذا يعني أنها مازالت تفتقد إلى الأطر الاجتماعية التي تساند تواصلها المعرفي في الوسط العربي والإسلامي.

وبعد أن تعلْمن الدين، بمعنى أن الأمور الإلهية أصبحت تخص الجميع، ولم تعد محتكرة في أيدي مجموعة من المتخصصين يجعلون الدين يبدو كمظهر خارجي يخصون به أنفسهم، تغير الترابط بين الدين والاجتماع. وهنا بدأت أزمة الطبقة الدينية، عندما بدأ امتهان المعرفة الذي يؤمّن بيئة عملانية (عملية لا قانونية طبعاً)، تجعل من كل شخص فاعلاً في هذه المعرفة، وتشوش التفريق بين ما هو علماني وما هو إلهي.[٣٣]

وعن ثنائية الشرق والغرب المرتبطة أصلاً بالتموقع الجغرافي لعبت الخلفيات الثقافية والمناخ المختلف بين المنطقتين في صناعة هذا التباين، ثم رسخته الحروب المتتالية بين أوربا من جهة، وجنوب وشرق المتوسط من جهة أخرى؛ بدءاً من حروب اليونان والرومان ثم الحروب الإسلامية والحروب الصليبية في العصور الوسطى، وأخيراً الحروب الاستعمارية التي اشتركت فيها القوة الغربية الجديدة (الولايات المتحدة الأمريكية).

وقد نشأت عن حالات التصادم تلك أشكالٌ من التعارف المكثف، كما ولدت اتجاهات لدى الفريقين لتصنيف ثقافة الآخر وفق أنماط معدة سلفاً من واقع خلفيات

---

[٢٢] انظر: برهان غليون: " تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية ". المثقف العربي: همومه وعطاؤه، إعداد: أنيس صايغ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٨٠.

[٣٣] انظر: أوليفيه روا: عولمة الإسلام. ترجمة: لارا معلوف. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣، ص ٩٨.

تاريخية عن الدين والعقلية الشرقية لدى الغربيين، وعن العلمانية والإمبريالية لدى الشرقيين.

وإن كانت هناك بعض العلامات البارزة في تاريخ تلك العلاقة فهي طرق تجارية شهيرة مثل طريق البخور وطريق الحرير، ورحالةٌ أو رجالُ أدبٍ وفكر قاموا بجسر الهوة بين المنطقتين مثل: ماركو بولو الذي عبر الطريق في ظروف صعبة من فينيسيا إلى الصين، وعاد إلى إيطاليا ماراً بالهند في رحلة بحرية وبرية؛ وجوته الذي ألف ديواناً عن الشرق والغرب، وعرّف الغربيين بفكر الشرق وروحانيته ورومانسيته دون الرتوش التي ألحقتها به حالات الصدام العسكرية والسياسية.

٥-٣ الهوية الكامنة

لا يشك أحد أن معظم الناس يتوقون إلى معرفة حقائق عن هويتهم الفعلية، وأن جهلهم بها يفقدهم صوابهم واتزانهم النفسي، وأنه في الزوايا المظلمة لعقل الإنسان الأول بدأت تتكون ملامح تلك الفطرة. فهل هي مكون جيني لا يستطيع الإنسان الفكاك منه، أم أنها مكتسب يسعى الإنسان بإرادة حرة إلى الحفاظ عليه؟

تنشأ في الواقع عن العناصر الثقافية المشتتة تكتلات من القيم تصبح إرثاً اجتماعياً، وعنه " تنشأ نواة صلبة من التمثلات المقدسة تتأيد على مر القرون، وتظل منطوية على نفسها... ويمتنع هذا التفكير عن استخلاص العمليات الملموسة التي تنتج عن طريقها العناصر الاجتماعية. إنها تعرف نفسها في آن واحد بالنسبة لتفهمها للماضي وبالنسبة لتصورها للمستقبل. ومن بين هذه العمليات الثقافية تبرز أربع منها

تستحق التفصيل، وتتعلق باستراتيجيات الانفتاح على الخارج، وممارسات التحول، وعمليات التأصيل، وعمليات تكوين هويات أولية.

فالانفتاح على الثقافات الأجنبية يفترض عملية أخرى، ألا وهي نقل مغزى ممارسة ما أو مكان ما أو تمثيل أو رمز أو نص إلى الطرف المتلقي... إنها عملية تحويل المعاني بغية استثمارها في الواقع السياسي وبها ينصبّ في النهاية في مجال الهوية. أما عمليات التأصيل، أو ما يسمى (بتصنيع الأصالة)، فإنها تشكل الوجه الآخر والمساعد لعمليات تحويل المعنى أو الدلالة بحيث يتم اللجوء إليها بشكل مستمر من قبل أصحاب التوجه الثقافي الانغلاقي؛ وذلك للمحافظة على النقاء الأصلي للهوية من ضروب التلوث الخارجي، ومن اعتداءات الآخرين، وحتى إن لزم الأمر يتم تحقيق ذلك من خلال مساعٍ ارتدادية.

وانسجاماً مع ذلك تعاد عملية التعرف على الهوية، التي هي في أساسها مجرد عمليات تماهٍ مع الماضي، وعندها لا تكون الهوية التي يتشدق بها أنصار الانغلاق الثقافي متواجدة إلا بشكل مستقل عن المتكلمين باسمها. إنها تنعقد وتنحل عن طريق عمليات التماهي هذه، وبذلك يعاد إنتاج هوية أي إنتاج ثقافة تعكس العلاقة مع الآخرين، كما تعكس العلاقة مع الذات، هذه العلاقة التي لا تتأثر بالزمن، والتي يلعب فيها التخيل دوراً مركزياً يتم من خلاله تكوين رؤية للعالم تحرص على إضفاء الذاتية والرجوع إلى الأصل الذي هو النقاء، والابتعاد ما أمكن عن التلوث بالآخر،

بغية الحفاظ على طهارة المجتمع وبكارته، إنه خطاب تخيلي يتحول إلى ممارسة سياسية يومية ".[٢١]

ومن الصفات الرئيسة للهوية الكامنة أنها ليست كياناً علوياً مؤهلاً لتوحيد المجتمع – كما يُظن - وإنما هي عامل يزيد الاتجاه الذي يوجد فيه سرعة؛ " فالهوية العربية " التي ينادَى بها في ظل دول قطرية قابلة للتفتيت بحكم ما يجري في العالم الآن من هيمنة لمراكز جديدة ستعدّل الخارطة لمصلحة الاستيعاب السريع، تعد من قبيل صرف النظر عن المصالح القطرية التي لا يرغب مطلقو تلك المصطلحات في التركيز عليها.

ومع المد السلفي أضيفت بعض المصطلحات غير الواقعية مثل "الأمة الإسلامية"، والتي لا يفرق مستخدموها بين دولة امبراطورية من نمط تاريخي ولّى، وبين طبيعة الدولة القومية الحديثة التي قد تمتلك أمماً متعددة تقوم بمجانستها وقولبتها وتحويلها في إطار بعد – تاريخي اقتصادي ثقافي. ولعل المثل الأمريكي خير رد على هذه التعبيرات.[٢٢] ومن فرط تصديق من أطلقوا المصطلح لذلك الوهم أنشئت رابطة تهتم بتلك الأمة أو العالم المتخيل، دون أن يعرف هل أعضاؤها مجتمعات أم دول أم جاليات في دول. فإذا انضمت إليها روسيا أو الهند (وفيها أكبر مجتمع إسلامي من حيث العدد)، فإن هويتها الثقافية ستكون عالمية الطابع.

[٢١] رضوان جودت زيادة: أزمة الهوية بين السياسات القومية وتحول دور الدولة. مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٠ (ربيع ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص١٨٦ - ١٨٧.

[٢٢] انظر: عبد الهادي عبد الرحمن: عرش المقدس، ص١١٤.

ورغم تفشي ظاهرة العودة إلى الهوية الكامنة في كثير من بقاع الأرض، فإن هناك اتجاهاً يخالفه في مواطن قليلة من الكرة الأرضية. أهم هذه النماذج هي الصين التي استفاقت من تخدير الهوية الكامنة، وأدركت أن الثقافة جزء من الحياة المتغيرة؛ فاستعادت طريق الحرير، ولكن من أجل الاقتصاد هذه المرة، ولبست الصناعة الصينية ثوب الهوية المحلية في كل بلد تصل إليه. ولم تجد من حاجة في طريق التنمية وتحقيق التوازن الاجتماعي إلى العودة إلى الوراء إلا من أجل استعادة الرموز واستخدامها في المنتج الذي يلبي الحاجة المعاصرة ويذكر بالرمز التاريخي. أبرز الأمثلة على ذلك ما أدرجته في الصناعة الالكترونية مؤخراً، ويحمل اسم Tamagotchi، ويتناغم مع ثقافات مجتمعات بشرية مختلفة في العالم؛ ففي الوقت الذي يستوعب أفكار ألعاب الصغار في ثقافات بعيدة عن الصين، يشير الاسم إلى بعد أسطوري صيني يوحي بأنها قادمة من أعماق تلك الثقافة الأسطورية.

من الهوية الجماعية إلى الهوية الفردية

أ. د. أحمد حيزم

قسم اللغة العربية وآدابها – كلية الآداب – جامعة الملك سعود

ملخص

سؤال الهوية سؤال معرفي، باعتباره يطرح سؤال معرفة الذات والوعي بها، تردَّد تقليب النظر فيه في الدراسات الفلسفية والأنثروبولوجية والثقافية والتاريخية والنفسانية والسيميولوجية واللسانية والجمالية... بل إن الكلمة مربكة، لما يقوم بها في الذهن من بون شاسع بين دَلالتها المفهومية واستعمالاتها في سياقات متغيِّرة. فالأصل فيها منطقي محكوم بأقيسة العقل؛ إذ يبين وجوه التماثل والوحدة. إلاَّ أن ما تعرَّضت له من مجاذبة، وما مثلت من رهانات متنوعة، جعل القول فيها بالحرج العلمي والانزعاج أحياناً، ما دعا أحد مفكِّري العصر الحديث إلى طلب تناسيها؛ لِما تحمله من (الغرور المزري بصاحبه). ولا يخفى ارتباط هذا الانزعاج بما تحمَّلته من الإرث الاستعماري والنازي والقومي ... بيد أن العاقل يدرك أنْ ليس في الكلمات ما يُتّقى، غير كونها مكوِّنات لخطاب تغدو فيه موضعَ رهان لمذاهب متصارعة.

- أمثلة البحث:

- من المقاربة المرجعية إلى الانعكاس التلفظ.
- من الوحدة إلى التنوع والاختلاف.
- هوية الكيفية.

تمهيد

سؤال الهوية سؤال معرفي باعتباره يطرح سؤال معرفة الذات والوعي بها، تردّد تقليب النظر فيه في الدراسات الفلسفية[1] والأنتروبولوجية[2] والثقافية[3] والتاريخية[4] والنفسانية[5] والسيميولوجية[6] واللسانية[7] والجمالية[8]، بل إنّ الكلمة مربكة لما يقوم بها في الذهن من بون شاسع بين دلالتها المفهومية المجرّدة واستعمالاتها في سياقات متغيّرة. فالأصل فيها منطقيٌّ محكومٌ بأقيسة العقل إذ يبين وجوه التماثل والوحدة؛ إلاّ أنّ ما تعرّضت له من مجاذبة وما مثّلت من رهانات متنوّعة جعل القول فيها محفوفا بالحرج والانزعاج أحيانا، ما حدا بأحد مفكّري العصر الحديث إلىٰ الدعوة إلى تناسيها لما تحمل من" الغرور المزري بصاحبه"[9]. ولا يخفى ارتباط هذا الانزعاج بما تحمّلته

---

[1] انظر: P Ricoeur ,Soi même comme un autre,ed du Seuil,Paris ,١٩٩٠

[2] Claude levy strauss,avant propos in « séminaire interdisciplinaire au collège de France, ١٩٧٥», PUF, ١٩٨٣-١٩٧٤

[3] F Chatelet, quelques remarques sur l'identité culturelle,Revue Tunisienne des études philosophiques,nov,١٩٨٧

[4] هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤.

[5] J_Claude Pariente,le langage et l'individuel ,PUF,١٩٨٣.

[6] J Kristeva,Le sujet en procès,le langage poétique.

[7] C Kerbrat-Oréccionni,L'énonciation ,Armand colin,Paris,١٩٨٠.

[8] G Dessons,L'art et la manière,Honoré Champion,Paris,٢٠٠٤.

[9] F Laplantine,je,nous et les autres :être humain au - delà des appartenances, Le_Pommiem_Payard,١٩٩٩

الكلمة من الإرث الاستعماريّ والنازيّ والقوميّ، بيد أنّ العاقل يدرك أنّ الكلمات ليست إرهابية في ذاتها وليس فيها ما يُتّقى غير كونها مكوّناتٍ لخطاب تغدو فيه موضع رهان لأنظمة فكرية ومذهبية، وتيّارات أيديولوجية متصارعة لا تزال تتردّد منه الأصداء في ما يظهر من مؤلّفات في **الهويات القاتلة**[٢٠] أو **محنة الهوية**[٢١] أو **أوهام الهوية**[٢٢] أو في ما يلحقها من النعوت من قبيل الهويّة **المطمئنّة والقلقة والمقهورة والمهووسة والمعولمة**[٢٣] وغير هذا ممّا يضيق المجال عن ذكره.

المصطلح قديم وقد ترجمه العرب للدلالة على معنى "الموجود"، ثمّ لم يلبث السجلّ الميتافيزيقي أن تطوّر للدلالة على "الأنا" وتنزيله منزلة ما يستقطب الوجود، ثمّ غدا مبحثا أنثروبولوجيا وثقافيا، وأشكل القول فيه بعدئذ لتتعاوره معارف مختلفة.

ولسنا نزعم أنّ هذا التسلسل الذي نعرض يصف تاريخيّة المفهوم وصفا دقيقا، وإنّما هو لا يعدو أن يكون عَرْضا لأبرز نزعاته الغالبة في كلّ مرحلة من مراحل تطوّره المعقّد المتشابك، وهي مراحل تجد كلٌّ واحدة منها جذورَها في ما قبلها وأصداءَها في ما يليها. كما أننا لسنا نزعم أيضا التأسيس لمعنى جديد للهوية، بل نروم، ونحن نتوسّل بما انتهى إلينا من المعارف، أن ندرك كيفية تحقّقه في الأعمال الأدبية. وينبغي أن

---

[٢٠] أمين معلوف، تر جبّور الدويهي، دار النهار، بيروت ١٩٩٩.

[٢١] رسول محمّد رسول، المؤسّسة العربية، بيروت، ٢٠٠٠.

[٢٢] جان فرانسوا بايارتو وحليم طوسون.

[٢٣] انظر في ذلك كتاب عز الدين المناصرة "الهويات والتعدّدية اللغوية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤. وفيه ينتهي إلى أنّ الاعتراف بالهوية الأصلية هو الأصل تتلوه آليات قانون الاختلاف مع الهويات الأخرى، ص٧٠.

نلاحظ أنّنا في هذا العمل نعرِض عن التأسيس الميتافيزيقي للمفهوم، وإن كنّا نستأنف السؤال الذي ميّز نشاط الفكر الإنساني في تاريخيّته وشَغَله في بحثه الدؤوب عن مرآة تجمع عدستُها شتاتَ الهوية المتشظّية.

توفّر المقاربة المرجعية مفهوم"الشخص" لمقاربة المسألة. والشخص هو الفرد يُعتدّ به في ما يميزه ويختصّ به، وهو الكائن الذي يمتلك وعيا عميقا بذاته. وشخصيته، أي الأمارات الظاهرة من شخصه، هي التي تدلّ على هويته. وإذا ما كان "الكوجيتو" الديكارتي يُسند إلى "الأنا" قوة التعرّف على الذات حدسا، فإنّ الدرس يتّجه اليوم إلى طلب ما يحدّ الشخص والخواص الأساسية التي تعيّنه.

هل يمكن الاعتداد بالطبع؟

يمثّل الطبع مجموع الاستعدادات الدائمة التي بفضلها يقع التعرّف على الشخص من الخارج باعتباره كائنا فردا فرادةً غيرَ قابلة للتعويض، وهي هيئة في الوجود ذات أثر في علاقة الشخص بأشياء العالم. إلاّ أنّ هذه الاستعدادات يمكن أن ترتدّ أيضا إلى معايير وقيم ونماذج يجد فيها الشخص، والمجموعة، ما يعرّفه بذاته. وهي كيفية في استبطان الذات الغيرية في صورة نماذج من الأنا الأعلى. وقد حاولت الدراسات الثقافية في اعتراضها على منزلة الذات من الخطاب في الدراسات ذات الأصول النفسانية أوالماركسية أو المنتسبة إلى التفكيكيّة أن تردّ الاعتبار إلى مفهوم الذات والثقافة والكتابة وأن تعقد لها صلات حميمة بالمواقع الاجتماعية والسياسية في إطار نظرية في طبيعة" الأنا" وتمثلاتها اللغوية التي تجلو استعداداتها؛ إلاّ أنّ هذه الاستعدادات هي مسالك إلى التعرّف تمثّل مواقع ووظائف وليست من خواص

الهوية وليس ثمّة من هوية خارج الخواص الكلّية في ما يرى فرانسيس جاك[*] أنّ "كلّية نوعية ما لا يمكن أن تظلّ **هي هي** في مجاري تغييراتها إلاّ متى كانت هذه التغييرات هي المائزة لهذه الكلّية النوعية"[*] وهذا يعني أنّ عادات الفرد تحكي تاريخ طبعه فهي ليست من الشخص لأنّ الشخص ملازم تكويني للهوية. ذلك شأن المروزيّ من بخلاء الجاحظ في ما كان من دأبه كلّ جمعة. ومتى علمنا أنّ الشخص ليس معطى وإنّما هو نتاج حدثان تعرّف ،ذاتي الكينونة ؛نتاج ذاتي في حدثان التعرّف التدريجي[*] تساءلنا مرّة أخرى في الخواص الأساسية التي تعيّن الشخص.

يرى "ستراسون" أنّ الجسد هو أوّل الخواص الأساسية التي تعيّن ولذلك تأسّس القول في الغزل في المرأة من هي أي الكلام في هويتها النصّانية في قصائد الأوائل على وصف جسدها.

إنّ القول بأولية الجسد يعني زحزحة الأحداث الذهنية والتمثّلات الفكرية عن موقع المرجعية المهيمنة التي كانت تحتلّها في نظرية الذاتية المثالية. وهو يعني أيضا أنّ الشخص ليس وعيا صرفا يُضاف إليه جسد كما في ثنائية الروح والجسد. لكنّه يعني أيضا تسليم القياد في الشخص إلى مادته الفيزيائية. إنّ الشخص النصّاني الذي يعنينا واقع تداولي لا وجود له خارج علاقاته بل ليس ثمّة من شخص إلاّ داخل شبكة من

---

[*] No identity without entity ,F Jacques ,Différence et subjectivité,Aubier-Montaigne,Paris,١٩٨٢,p٤٢

[*] نفسه، ص ٤٤.

[*] نفسه، ص ٤٢.

العلاقات ،فهي ظرفه المكون فيه وهي التي تحدّد تشكّل الصورة الثقافية لجسده. ويرى "فرانسيس جاك" أنّ هذا الظرف هو شبكة العلاقات اللغوية الحوارية[٣٧] .

هذا الاقتراح يعني التدرّج من المقاربة المرجعية المعرّفة إلى الانعكاس التلفّظي. فإذا ما كانت الهوية مكوّنة للشخص وكانت الشخصية أو خواصها دالة عليها، فإنّ هذه الهوية تتحقّق شيئا فشيئا عبر التعرّف اللفظي. هذه العلاقات هي الغائب الأكبر في النظرية التقليدية .

هوية الكائنات إذن ليست كائنة في جواهرها سابقة للحدوث اللغوي وإنّما هي ميزة تكتسبها في حدثان الخطاب بما يلحقها من فواعل التفرّد ؛وهي صيغ قولية يقوم الكلام فيها على التسليم بأنّ ما يميز الذات ويفردها إنّما هو ما تتوسّل به من اللغة في تشكيل خطابها ،مختلفة في الكلام باختلاف نمط الخطاب ومقاصده إذ هي تُحدّ بالنظر إلى المفاهيم التي تعتمل فيه. وقد شاع تصنيفها إلى صفات معرّفة وأسماء أعلام ومعيّنات أي الظروف والضمائر.[٣٨] تُعلن الصفات وحدة الموصوف ضمن النوع الذي ينتسب إليه. فهو لذلك مرتهن بعمق الانتساب إلى النوع والتميّز فيه. وليس اشتغاله مرتبطا بحقل إفراد ارتباطا نهائيا. فهو لذلك أكثر مرونة من فعل الإفراد الذي يكون للمعيّنات. أمّا المعيّنات فإنّها تسمح بالوقوف على الفردي وتعيينه إلاّ أنّها لا تصرّح بوجه الفرادة. فهي عنصر مرجعي وليست من عناصر الدلالة. وذلك شأن الاسم العلم أيضا. فهو يفرد ما لا يتكرّر ولا يتجزّء،يعيّن ولا يصف. فهو فعل إفراد أجوف

---

[٣٧] نفسه، ص ٣٧.

[٣٨] نفسه، ص٤٢ وما بعدها. وانظر أيضا "جان كلود باريت"المذكور في الهامش في الأعلى ص١٠٧ وما بعدها.

لا دلالة له وإن كان يؤكّد هوية مزعومة. وصفوة القول في هذا أن ليس ثمّة من تفرّد إلاّ بالنظر إلى الخطاب ،فهو ظرفه والتشكل اللغوي الحادث هو الذي يجلوه.

مثل هذا التوجّه يعني الخروج من النظام المفهومي إلى المستوى الإجرائي في طينية اللغة. الهوية في صورتها المفهومية كائن مبتذل يكاد يعيد إنتاج نفسه إنتاج التماثل وإن كان "الهو" لا يكون "هو" والماء لا يجري في النهر مرّتين. "فالفلسفة التقليدية تعتبر مبدأ الهوية المبدأ الأعلى الذي يتمّ به مراجعة كلّ التصوّرات ويتمّ به دراسة ما في الفكر وما في الواقع العيني" .وهي" تعني للحسّ المشترك أنّ كلّ شيء هو ذاته مكتف بذاته، له وضع في المكان وله استمرار في الزمان" وهي سمة أساسية للكينونة ... اللغة من أهمّ مقوّماتها"من حيث إنّها الأداة المشتركة التي تجمع الناس على شعور واحد وفكر واحد وهدف واحد" أو هي "عبارة عن مركّب من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاصّ للتفاعل الاجتماعي" ... فلكأنّنا نراوح في المكان الواحد. فهل يكون الإعراض عن المفهوم سبيلا إلى إدراك وجه الفرادة في ما هو مشترك مبتذل أم إنّ تمثّل المفهوم هو الذي يخصب تمثّل الأشياء ويجلوها؟ وبعد ألا يجوز القول إنّ الإعراض عن تدبّر المفاهيم لا يورث غير الخبط والشتات لا سيما أنّ مفهوم الهوية تلابسه مفاهيم

بسّام أدهم، فلسفة اللغة، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣، ص٥٧.

نفسه، ص٦٠.

محمد حسين عبد العزيز، مدخل إلى اللغة، دار المكتب الجامعي للنشروالتوزيع، الكويت، ١٩٩٦، ص١٨٠.

عز الدين المناصرة، الهويات والتعدّدية اللغوية، ص٧.

مصاحبة عديدة مثل الشخص والأنا والذات والتفرّد...ملابسة تدعو إلى فحصها. ولعلّ المفارقة تكمن في ما يرتدّ من المفهوم إلى الكلّي المشترك المقيّد بقيود العقل المنطقي وما يرتدّ منه إلى الفرد. فإذا ما كان الانخراط في التقاليد أمارة هوية ،أو كان ذلك في التوجّه في العصر أو "مشاكلة الوقت" بعبارة ابن رشيق في ما برّر به اختلاف **كيفيات** الوصف عند ابن المعتزّ عمّا عُهد في شعر امرئ القيس؛فإنّ ما يرتدّ من المفهوم إلى الفرد تشوّهه القسمة، وليس ثمّة من فرديّ على الحقيقة إلاّ ما تعلّق بالأنا.

تسمح اللغة لكلّ مستعمل أن يتشكّل ذاتا. هذا ما كان "بينفنيست" قد نبّه إليه ونحا نحوه دارسون عديدون. ولذلك حُدّت الذات بكونها تتمثّل في كفاءة المتكلّم على أن يتنزّل في خطابه ذاتا تتشكّل وتنمو في حدثان الخطاب. وتكون هذه الذات "أنا" متكلّما أو مخاطبا أو غائبا بحسب ضمير الإسناد. ولأنّها تمتلك قدرة التعرّف على الموقع الذي تحتلّه من عملية التواصل فهي تمتلك القدرة على التعرّف الذاتي؛بل إنّ الأنا لا تمتلك هذه القدرة إلاّفي مسالك عملية التواصل[٣]. وهذا يعني أنّ التواصل ليس مجرّد عقد صلة بين طرفين،وليست وظيفة اللغة مجرّد التواصل وإنّما هي تحدّد مواقع الأطراف من الخطاب،وهي مواقع غير نهائية يكون أثرها "وضعا مشتركا للمعنى والمرجع وفعل تعرّف ثنائيّ"[٤] لأنّ الذات واقع **خلاّق** لا تُعدّ تجاربها منسوبة إليها على الحقيقة إلاّ بالنظر إلى الآخر-قريني اللغوي-هذه وتلك بالنظر إلى الكون الخارجي للمراجع المشتركة.

---

[٣] F.Jacques, p٢٥٧

[٤] نفسه، ص٦٣.

ليس فكر الكينونة هو الذي وسم الفكر الحديث وإنّما هي فلسفة **الاختلاف**. فقد انخرط هذا المفهوم في كلّ أنشطة الإنسان، النظريّ منها والعمليّ، ومثّل العيار في اختبارها وحداثتها وعُدّ الشرط فيها والشاهد عليها. والكائنات، في ضوئه،لا تكون إلاّ بما هي عليه من الاختلاف؛ يخترق منها المثلية،يقرّها إلاّ أنّه لا ينصهر فيها،ويصدّعها حتّى تنفتح على نفسها كآخر. فهو الأثر الذي يجلو المعنى ويعبّر عن تنوّع الواحد، وهو السبيل إلى تأسيس الهوية على أساس من لقاء الآخر.[٢٠] لذلك عُدّت أزمة المثالية العبارة الصريحة عن نهاية الميتافيزيقا في العصر الحديث. ولعلّ مردّ هذه الأزمة ما أثارته المثالية من نزاعات أيديولوجية يزعم فيها كلّ طرف، متعصّبا، أنّه يصدر عن أصل العلم وجوهر الإنسان. ويمكن القول إنّ أبرز ما صوّرت المثالية والميتافيزيقا من صور الإنسان وطبيعته الجوهرية سمة الوحدة وتغلّبها على سمة التنوّع والتعدّد. وهي سمة ترتدّ إلى إرادة الهيمنة وتفضي إلى تعطيل الحركة وحشرها في قمقم مؤسّسات الحضارة.[٢١] وأيّا كان التصوّر الذي تصوّر فيه مفهوم الوحدة واستجابته إلى دواعي التناسب الراجعة إلى أصل الخلقة؛ فإنّه يستجيب أصلا إلى سلطة العقل المنطقي، ودواعي تثبيت الهوية في أبنية تكرارية ونماذج متجانسة، كما هو الحال في تصوّر "لايبنيتز" لمفهوم "الموناد". فإذا ما كان التجانس الظاهر للكون ينحلّ في تفرّعات عناصره الخلافية، وكان الكون يحمل بذلك بالقوة مبدأ الاختلاف ،فإنّ

---

[٢٠] B.Koudhai,La différence,actes du colloque de kairouan mars ٢٠٠٦,ed l'Harmattan,p١٠٣.

وقد أفدنا من أعمال هذه الندوة في مواضع أخرى غير محدّدة.

[٢١] Ibid,R Schérer ,p١٤٠

الوحدة هي هويته لأنّ الذات المفردة على الحقيقة هي ما يستمرّ منها في ما يعرض لها من تغيير تقتضيه دواعي تفريع الواحد، والواحد هو ما تنتسب إليه الأشياء ولا ينتسب إلى أحد. إنّ هذا التصوّر لوحدة الهوية، وكان قد تبلور في "الكوجيتو"الديكارتي، وبدت فيه الذات متعاليةً مكتفية بذاتها، هو تصوّر لم يعد بالإمكان التسليم به. والذي يقرأ الكتابات الروائية يدرك أنّ الشخوص الفاعلة المتحركة إنّما تتشكّل وتنمو في غمار التواصل وتحاور الأقوال والأفعال.

ا لخطاب محكوم إذن بسلطتي تلفّظ، ذلك هو قدره "فأنا أستشرف صوت الآخر في أدنى ما أنشئ"[٣٧] بل إنّ علاقتي بالآخر تسبق علاقتي بذاتي بحيث يُصرّف الأنا في الخطاب تصريفا علائقيا خلافيا. بذلك تتحقّق الذوات في فعل التواصل،والفردية فيه تحدث دائما بالنسبة إلى الآخر، صنفا أو نوعا ، اختلافية في جوهرها. فما عليه الفرد في ذاته لا يمكن أن يُسند إليه إلاّ باعتباره القفا لما هو مختلف عنه. إلاّ أنّ هذا الاختلاف، في ما يذهب إليه "ريكور"، لا يكون مائزا لصاحبه إلاّ متى كان مختلفا عن الاختلافات الأخرى التي تسم الآخرين "فهو فرد في ذاته وفرد في ما يسمه من الاختلاف"[١٨] ، اختلاف لا يتكرّر، مشروط بديمومة الإسناد. وهذا يعني أنّ الهوية يمكن أن تُحدّ بصفة أوّلية بأنّها **كيفية دائمة في التصرّف الفرد بالنسبة إلى الآخر**، وهذا يعني أيضا أنّ المفهوم ليس هو السبيل إلى الهوية وإنّما الكيفية هي مسلكها، وهي التي تحقّقها. وبديهي أنّ هذا التصوّر يخرج عمّا شاع في العصور

F Jacques,p٣١٦ [٣٧]

P Ricoeur,p١٤٢ et pages suivantes [١٨]

الوسطى من اتّهام الفردية بالمروق ودعوة إلى "إفرادها" و"تحاميها" وإن تنوّعت وجوه التعلّل، وهو موقف أكّده "كانط" في ما تصوّر من سبل الارتقاء إلى مسالك الفضيلة؛ وهو أيضا تصوّر يخرج عن المرجعية المعرّفة ويلتمس في الانعكاس التلفّظي وفي التداولية سبيلا إلى الجواب. وغير خفيّ أنّ التداولية بما اقترحت من ضروب تحليل التفاعل القوليّ قد يسّرت السبيل إلى استصفاء صورة الذات في الخطاب.

الهوية رهان الكتابة/الخطاب ولكن هوية من؟ هوية الملفوظ أم هوية المتلفّظ؟ ألا تتلاشى "الأنا" بمجرّد أن تُسند إلى الملفوظ مرجعيتان متعارضتا الاتّجاه، مرجعية تتّجه نحو المدلول ومرجعية تتّجه نحو الشيء الدال[١١]. تحلّ التداولية فعل التلفّظ في المركز من بحوثها باعتباره يعيّن انعكاسيا فاعل التلفّظ، وهي تروم أن تبحث في شروط الإمكانات التي تكيّف الاستعمال الفعلي للغة. فماذا يمكنها أن تقدّم لمبحث الذات وماذا يمكن أن تقدّم نظرية التواصل إذ تقيم الذات وسط تفاعل قوليّ؟

يجوز القول إنّ التصوّر الذي أخذه مفهوم السياق يسمح بمتابعة هذه المسألة. ويجد هذا المفهوم في الفكر القديم ما يشي بالتنبّه إلى منطلقاته. فقد أكّد القدامى ضرورة مراعاة المقام؛ إن في مستوى الإفهام والتأثير، أو في في مستوى فهم المقاصد والانفعال. وقد تردّدت لهم مواقف في تأثّر الملفوظ بمواضعات الجنس؛ إلاّ أنّها لا آراء متفرّقة لم يُكتب لها أن تتبلور في تصوّر نظري على ما هي عليه في العصر الحديث، ولا سيما في أعمال "باختين" وما يسّر به السبيل إلى الحديث عن هوية في الخطاب تنتج ذاتها إنتاج التفاوض والحوار. وإذا ما كان "فوكو" قد جرّد الخطاب من الانتساب إلى

---

[١١] نفسه، ص٦٤.

ذات فاعلة محدّدة المعالم، وردّه إلى حقل من المواضيع التي تتيح لذاتية الخطاب أن تعبّر عن نفسها؛فإنّ الذي استقرّ في الدرس اليوم أنّ الخطاب نتاج ظرفه ونتاج فاعله ،يتعاور الطرفان إنتاجه.

كلّ ملفوظ، في ما يرى "باختين" ،منتسب إلى المشترك وإن بدا فريدا. فيه تجري ما يجري في ملفوظات أخرى من أحداث مشتركة جامعة تضمن وحدة اللغة والثقافة. وهذا يعني أنّه يتنزّل في ظرف يحدّد شروط الدلالة فيه؛ إن في سجلّ الموضوعات أو الاختيارات اللغوية. هذا الظرف سابق للفعل القولي، وإن كان يتأثّر به ويُسمّى سياقا. و"كلّ خطاب مظروف بالسياق يتكيّف به، وإن كان يكيّفه بدوره"[٢٠]. ليس المتلقّظ الفرد وحده إذن هو الذي يحدّد دلالة الكلمة ويلبس المقاصد لبوسها من اللفظ؛ وإنّما هو في ذلك **يتعاون** مع الآخر، قرينه العمراني، ويحمّل عباراته قيما مشتركة؛ خطابه فعل ذات متوجّهة إلى الآخر في ظرف ما،محمّل بعلاقة "بين-ذاتية"،والدلالة فيه نتاج تفاعل قولي أو نتاج حواري بمعنى المفاوضة، ولكلّ ضرب من التفاعل طقوسه الاجتماعية[٢١]. لذلك شاع التردّد في حدّ السياق بين حصره في دائرة اللغة ومكوّنات الخطاب وبين توسعته إلى الملابسات الخارجية التي تكتنف فعل التخاطب. فهو كالظرف المكون فيه ، لساني ومقامي. ولكلّ صنف مميّزاته وطرق تشكّله وفواعله

P Charaudoux-D Maingueneau, dictionnaire d'analyse du discours,ed du seuil [٢٠]
p١٣٤(contexte)

Kerbrat-Orecchionni, théorie des faces et analyse conversationnelle,ed de [٢١]
minuit,١٩٨٩,p١٧١

الضاغطة[٢١]. فهو الشرط في التواصل بل إنّ عزل الكلمة عن سياقها يفضي إلى بترها لأنّ الكلمة، في ما يقول "باختين"، "نتاج التبادل الحيّ للقوى الاجتماعية".[٢٢]

هوية الذات المنشئة إذن هوية مظروفة، مسكونة بالآخر. تلك خاصة أساسية فيها. فما هي خصائصها الأخرى التي تجتمع في حدّها؟ خصائص وجدانية نفسانية أم وظيفة اجتماعية أم ذات فنّية؟ من هو المؤلّف على الحقيقة؟ عرض "فوكو"، في معرض تحفّظه على الشكلانية، فكرة تعدّد الذوات في الخطاب الواحد، وهي مواضع تتنزّل في حيّزها ذوات مختلفة ، فاعلة في الخطاب من الخارج؛ إلاّ أنّه في نهاية الأمر استعاض عن مبدأ الفاعل الأصلي المثالي بمبدأ الوظيفة الخطابية، وهي وظيفة لا تفصح عن تاريخية الخطاب، وإن أظهرت تاريخية المواقع.

واقترح "ريكور"التوسّل بالنظرية السردية. أفليس تاريخ الذوات، في ما يزعم، أوضح عندما يُصاغ وفقا لنماذج سردية تتقصّى هويتها في خضمّ حياة برمّتها فتتشكّل هوية الشخص في مسالك الحبكة القصصية؟ بديهي أنّ الشخص، في هذه

---

[٢١] السياق غير اللساني ضربان: ضيّق وواسع. يتمثّل السياق الواسع الممتدّ في الإطار المكاني والزماني وفي الحال الاجتماعي المحلّي وفي نوعية النشاط أي نمط العقد التواصلي .ويتمثّل السياق الضيّق المباشر في جملة الأحوال الاجتماعية والمادية التي تكتنف الفعل القولي.لذلك فإنّ السياق ينهض بوظيفة هامة في إنتاج الخطاب وتأويله. واستثماره يوفّر الجهد التواصلي إنتاجا وتقبّلا وإن كان لا يضمن فيهما نجاح الأداء والفهم لما قد يشوب هذا وذاك من خطإ في التقدير أو قصور في كفاءة التقبّل .ولذلك أيضا فإنّ السياق ليس ثابتا وإنّما هو متحوّل في مسالك التفاعل القولي،صدى منه ، يُبنى بناء يكشف عن تجربة المتلفّظ ولكنّه يكشف أيضا سمت القوم وأعرافهم في المعرفة والتعرّف،لا يُفهم الخطاب إلاّ في ضوئها والاحتكام عند التردّد إليها.

[٢٢] M Bakhtine,le marxisme et la philosophie du langage,ed de minuit١٩٧٧,p٢٧

المقاربة ،يُفهم على أنّه شخصية قصصية تنخرط في هويتها الدينامية لتاريخها المسرود. وهذا يعني أنّ فعل الحكي يبني هوية الشخصية التي يمكن تسميتها هوية سردية في ما هو يبني التاريخ المسرود؛ فهوية التاريخ هي التي تصنع هوية الشخصية."[٧٤]

هذه المقاربة، في ما نفهم، ترتدّ إلى المقاربة المرجعية إذ تقيم المقولات السردية محلّ الخواص المائزة المعيّنة للشخص، وهذا واضح في فصول الكتاب وإن كان صاحبه يعلن فيه مشروع التوليف بين المقاربة المرجعية والمقاربة التلفّظية الانعكاسية.

إنّ تصوّر الذاتية هوية مائزة للفنّ أمر وعر. فهي ليست الذات الفلسفية وهي غير الأنا النفساني هذه متعالية انعكاسية وتلك متعالية تلغي التاريخية. أمّا النظرية العامة في الفنّ فهي منصرفة عن الخصائص المائزة لكلّ ذات وحدثان تشكّلها في غمار تجربتها الفنّية. لذلك سنبقى في حدود التجربة اللغوية.

الذات في التجربة اللغوية حرّة لأنها سابقة للغة وليس الخطاب مجرّد تعبير عنها وإنّما هو ظرف حدثانها. وليس التصريح بالأنا شرطا لازما لإعلانها، أو عدمُه شادا على انحسارها؛ فلا يعدو الأمر في هذا أن يكون تنوّعا في كيفية تشكّلها وفي الصيغ الدالة عليها. فالقوة القولية هي التي تكسب الأقوال وظائف خاصة وتدقّق شروط اشتغالها. ولكن أين تكمن هذه القوة القولية؟ هل هي الملفوظ أم في صاحبه؟"[٧٥]

يزعم"ريكاناتي" أنّ فعل التلفّظ ينعكس في الملفوظ وهذا يعني أنّ فعل التلفّظ أشبه بانعكاس لا ذات له. ولا يخفى أنّ هذا المذهب في القول يرتدّ إلى إنشائيات سالفة

---

[٧٤] Ricoeur,soi-même ...,p١٧٥

[٧٥] نفسه، ص٦٣.

مثل إنشائية البنيويين أو إنشائية "هيدغر"باعتبار الكلمات معبد الكينونة. ولذلك ذهب "جرانجي" على أنّ القوى القولية قابلة للتصنيف في معزل عن صاحب القول، أي أنّها ليست صورة من هويته، إن الباطنة أو الواعية. وسواء كان الأنا في الملفوظ كائنا مسافرا، وكان محلّه منه مؤهّلا لأن يحلّ فيه كلّ كائن عارض، فهو ذو طابع استبدالي تناوبي على ما نتبيّنه في مفهوم "المناوب"؛ أو كان كائنا بعينه لا يمكن تعويضه، فهو ملابس لتربة ملفوظِهِ، راسٍ في أعماقها، وذلك هو مفهوم الإرساء عنده. وهو في هذه الصورة وتلك لا يحيل على ذاته ولا يحدّد معاني الأشياء وقيمها.

إنّ نظرية التلفّظ، في ما نختار من توجّهاتها، وفي ما كان "بينفنيست" قد نبّه إليه، تزعم أنّ الملفوظات لا تحيل بذاتها وإنّما المتلفّظون هم الذين يتوسّلون بها في الملفوظات من إمكانات الدلالة والإحالة لتبادل التجارب والتواضع على معاني الأشياء وقيمها. وهذا يعني أنّ مقامات التخاطب لا تكتسب قيمة الحدث إلاّ متى ظهر مؤلّفو التلفّظ في مسالك الخطاب بتجاربهم ورؤاهم ظهورا لا يمكن معه استبدالهم بغيرهم.[٣٦]

إنّ عدم الاستبدال يعني ملازمة الملفوظ هوية المتلفّظ تدوينا وأداءً صوتيا ملازمةً تحيل على الأنا في كلّ ما ينقل الملفوظ. وكلّ فعل تلفّظ يستتبع بناء صورة الذات أيّا كان القصد. ولا يعني البحث في هوية المتلفّظ متابعته في ما يعلن عن ذاته وإنّما الشأن في تدبّر ما يختار من صيغ قولية تجلو ذاته وتوفّر المعطيات المسلمة إليها.[٣٧]

---

[٣٦] Ricoeur,soi-même…,p١٤

[٣٧] Ducrot,Le dire et le dit,١٩٨٤,p١٩٣

وبديهي أنّ هذه الذات فردة واحدة، وإن كانت تتأثّر بجنس الخطاب،دائمة الحال ديمومة لا تعني التحجّر والسلبية في التفاعل. فهي عرضة لتغييرات لا تقوّض منها المثلية. ذلك هو قطب رحى الهوية في الخطاب.[٢٠] ولعلّ الذاكرة هي ما يضمن الديمومة في ما يرى "فرانسيس جاك" فكأنّ الهوية تتعطّل من الأنا ساعة تتعطّل الذاكرة[٢١]. الذاكرة هي ديار الهوية وزمانها؛ طالما كانت الهوية واقعا تداوليا. على هذا النحو نفهم المطلع الطللي في قصائد الأوائل، مطلع تعرّف وتقصّ للهوية ظرفه ذاكرة تنتظم شتات الأمكنة وتولّف كلّ الأزمنة. ولذلك فإنّنا نتحفّظ إزاء ما صرّح به "ريكور" في مسألتي "الآن" و"هنا". فإذا ما كان "الآن" المؤرّخ في الزمان و"هنا" المحدود في المكان هو الذي يكسب التعيين قيمة، فإنّ هذا التعيين مدني، أمّا الذاكرة فمعيّن تلفّظي في نسيج المشترك الثقافي. وهي ضربان في ما نرى، كبرى وصغرى. نعني بالكبرى ما يلتئم من الخارج شظايا الأنا أمّا الذاكرة الصغرى فهي ما يلتئمها من الداخل. هذه عدسة الوجود الداخلي وتلك عدسة الوجود الخارجي. والخطاب، إنشائيا كان أو مفهوميا، كلاهما يجد في اللغة مجالا تتبلور فيه العدسة التي تعكس صورة العالم. وإذا ما كان مسلك هذا هو غير مسلك ذاك فإنّ الأمر يظهر أنّ الاختلاف يلازم هوية اللغة ذاتها.

في الخطاب المفهومي يتدبّر الفيلسوف المدلول؛ أمّا الشاعر فيتدبّر اللغة في مستوى الدال. إلاّ أنّ هذا وذاك طلبُ توازٍ وتوازن وبحث دؤوب في التماثل،

Ricoeur,soi-même…,p١٤٣ ٢٠

F Jacques, Différence…,p٤١ ٢١

واستعادة الهوية المتشظّية. يطلب الفيلسوف المفهوم الناظم الذي يستقطب من المفاهيم المصاحبة ما هو صدى له وإن اختلف عنه، أمّا الشاعر فإنّه إذ يسقط محور الاختيار على محور التركيب، فإنّه ينشئ خطابا يكرّر جزئيا أو كلّيا الصورة ذاتها في ما قال "هوبكينز"، خطابه خطاب المرايا يجسّم في ماديته الصوتيّة تنوّع الواحد ووحدة المتنوّع، عدسة مفرّقة وجامعة في آن، نهجه، في عبارة حسين الواد، استنتاجي توليفي ونهج الفيلسوف تحليلي[1].

هوية الخطاب إذن أنّه ذاتي التكرار، ذاتي الذاكرة، ينتسب في ما يروم التفرّد ويتفرّد في ما ينتسب. وإذا ما كانت الشحنة النفسانية فيه غير هيّنة فإنّ النقلة، في تدبّره، من الصيغ الأسلوبية إلى الكيفية يجلو الهوية في تاريخيتها.[2] صحيح أنّ الأسلوب وصيغه الكلّية تعلن الوحدة، وهي وحدة تكرارية؛ إلاّ أنّها لا ترقى إلى الخاصة المائزة بل هي لا تعدو أن تمثّل الصورة الشكلانية للهوية مجرّدة من تاريخيتها. أمّا الكيفية[3]، فَفضلا عن تجاوزها الهوية الشخصية، فهي عصية على الاستنساخ، أشبه ما تكون بالتشبيه العقيم عند القدماء، ليست ناسخة ولا منسوخة وإن انتسبت. ولذلك فإنّ الأعمال الفنّية، ونعني بها الكيفية، ليست بنات أفكار مؤلّفيها، **وليس الأسلوب هو الرجل** كما شاع زمنا، وإنّما المؤلّف هو نتاج أعماله،تتشكّل هويته في كيفياتها، ولذلك كان الرسّام"بول كلي" يقول: أنا هو أسلوبي. وهو نتاج غير انعكاسي لأنّه نتاج تاريخاني.

---

[1] عبّر أستاذنا عن هذا الرأي في حوار معنا.

[2] G Dessons,L'art et la maniére,p٢١٧

[3] نفسه، وقد جعلنا هذا المرجع أداتنا الأساسية في مسألة **الكيفية**.

إنّ القول بأنّ هوية الأنا الفنّي هي الأسلوب، بمعنى الكيفية لا الصيغة، يعني أنّ الهوية كائنة في المميّزات الخاصة التي يتفرّد بها العمل الفنّي؛ واختصاصه كائن في اشتغال الفنّ وحدثان تذييته تذيّتا تُلغي به المقابلة بين المرجع الداخلي والمرجع الخارجي. ولمّا كان الرهان فيه تأسيس الهوية على التاريخية باعتبارها دينامية القيمة المضافة، فإنّ ميزة العمل الفنّي تكمن في كفاءته على ابتداع صيغ خاصة بالتواصل العابر للذوات[٣٣]. إنّ الفنّ هو ذلك المجال الذي يبدع فعل عبور يؤسّس الهوية على مفاوضة الغيرية، أو يكتشف هوية الذات من خلال الآخر[٣٤]. فما هو معدود أخصّ ما يختصّ به الفرد،يبدو عند التحقيق، ما تتعرّف فيه وبه فرديات أخرى على ذواتها. فهو من الذات المفردة ومن الذوات الأخرى في آن[٣٥]. كأنّها الذات تعبر الذوات الأخرى في فعلها وتستلّ منها ما به تكون. ما الذي عُدّ عند القدماء مسوّغا لاستحقاق البيت المسروق؟ أليس التلطّف في فعله – وإن مثّل قيمة فنّية مضافة- هو كيفية في استلاب هوية أولى لتحقيق هوية ثانية تتشكّل في حدثان الخطاب؟ الهوية الأولى متمثّلة في الآخر والهوية الثانية الناشئة أو هوية الهوية هي ما يتشكّل في الكيفية الفنّية.

ليست الغيرية الفنّية إذن استتباعا للآخر وإنّما هي الشرط في التفرّد[٣٦]. هذا التذييت العابر حدثان كلّي،متعدّد،الهوية طلبته أكثر من كونه تواصل انصهار وحلول. مثل هذا الشطط شاع في بعض الدراسات؛ إذ اشترطت في تقصّي الذات، وطلب

---

[٣٣] نفسه، ص١٩٥.

[٣٤] نفسه، ص١٤٠.

[٣٥] نفسه، ص١٧١.

[٣٦] نفسه، ص١٩٢.

السبيل إليه، انصرافها عن كينونتها، وصرفها في الآخر صرفا تنصهر له الهوية فيه. إنّ الآخر بهذا الاعتبار، هو طلبة النشاط الإبداعي. وقيمه الجمالية، المعلنة والمتصوّرة، هي القوة التي تنتظم الأشكال الجمالية.

إنّ فعل الكيفية، في ما نفهم، فعل تحقيق لا انصهار، فعل غيري، فيه يتعاور الفرديُ والاجتماعيُ، في مسالك الغيرية، فعلَ التعرّف والتحقيق الذاتي. بذلك يكون الفعل الفنّي حيّا ذا معنى[illegible] . ولذلك فإنّ الكيفية لا تعرض مادة أو موضوعا وإنّما تجلو ممارسة للعالم وسياسة للوجود، بل إنّ المادة القولية - طينيّة اللغة - والمادة التشكيلية ذاتها إنّما تعرُض باعتبارها مشكّلة لهوية. هذه الكيفية ليست عشوائية وإنّما هي منتظمة تحكمها قواعد هي من الحدثان الداخلي الذي ينتظم العمل الفنّي وليست قوانين مسلّطة عليه من الخارج إذ هي تجلو، في كيفية اشتغالها، رؤية مجتمع ورؤية عصر، وتفتح لهذه الرؤية سبل التحقّق. ذلك ما يظهر في عبارة جرير إذ سئل في شعر عمر بن ربيعة فقال: "هذا الذي كنّا ندورعليه"[illegible]. إنّ معنى التعرّف على الشيء في قوله "هذا الذي..." يمثّل لحظة الوعي بالهوية الجماعية في حدثان الهوية الفردية، وحالَ عبور "بين-ذاتي" في تشكّل الهوية الفردية؛ وهو حال من التعرّف يدعو إلى الانصراف عن ذلك التصور الذي يضع الهوية الذاتية والهوية الجماعية موضع التقابل الإقصائي ويدعو إلى مراجعة أسئلة الفنّ في ضوء الكيفية. ليست المحاكاة هي هاجس الفنّ وإنّما

[illegible] نفسه، ص٥٥.

[illegible] الأغاني، ج١، ص١١١، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣.

الرهان في ابتداع ما يكون به الأصل كآخر، مشابها لصفته؛ إذ هي التي تحقّق حقيقته حتى لكأنّ الأصل يتطلّع إلى صورته"[١].

إنّ هاجس المحاكاة والمطابقة توجّه له تقاليده وسَمته، وهو سمت ثقافي يفد على النفس من الخارج، وإن استبطنه الأنا؛ أمّا التوجّه الذي نحن بصدده فداخلي يرتدّ إلى كيفيات الإدراك، وكيفيات التعبير عن المُدرك. وإذا ما كنّا لا نملك ما يُجدّد مسالك الإدراك فإنّ تدبّر كيفيات الوصف والتعبير ممكن. يزعم هذا المنهج أنّ هوية الموصوف وقيمه ليست في ما هي عليه قبل الخطاب، وإنّما هي في كيفية التعريف والتعيين. ولذلك سُمّي الشعراء شعراء، أي لما يتحلّون به من كفاءة في إقامة هوية الأشياء على أساس من أسباب تجلّيها. وهذا يعني أنّ التشابه قيمة نوعية ناشئة في حدثان الخطاب وليست علاقة سرمدية كامنة سابقة لفعل التلفّظ يجلوها الشعراء؛ إذ يكتشفون منها ما خفي على غيرهم. ولذلك فإنّنا نعتبر تخطئة الشعراء في ما عقدوا من الصور وجها من وجوه مصادرة حدثان الهوية في الخطاب. أفليس وصف الآخر تساؤلا في هويته، وتنقيبا عمّا يكون منها فعلا مؤسّسا لها؟ وصف الشعراء من المرأة الشعر والعين والخدّ والثغر والأسنان... هذه الصفات لا تملك سلطة الهوية؛ إلاّ أنّها، في ما تتجاوز الجسد وتأتلف شتات الأشياء المستقدمة في فضاء الوصف، تؤسّس هوية سياقية. لذلك تمتلك الواصف حيرة وهو يعلم أنّ الوصف بحث في الهوية وحدثان هوية.

عذبة أنت كالطفولة

---

[١] Dessons,l'art et la manière,p٦٠

إنّ تعدّد الصفات اللاحقة لا يقيّد الموصوف ولا يدقّق صورته وإنّما هو أثر من آثار أزمة البحث عن الذات. لا يكاد الواصف يخلو من الموصوف صفة حتّى يُسدل ميزة ثانية تعقبها؛ يكاد بها الثاني يمحو الأوّل. ليس الوصف قافلة من الصفات متفرّعة من أوّل عبارة مصوّرة تفريعية، وإنّما هو متاهة البحث في الهوية والإخبار عن "الأنتِ"من هي

أيّ شيء تراك؟هل أنت فينوس...أو ملاك الفردوس؟
(أنتِ قدمي ومعبدي وجمالي) =(أنت/أنا)

صورة من تقضّي الهوية في الغيرية. فإذا ما كانت الحقيقة تُحدّ حدّ الغيرية بالنسبة إلى الوعي الذي يكون لي بذاتي، فهذا يعني أنّ ذاتي لا يمكن أن تكون مجالا للحقيقة، إلاّ في حدود ما يكون به الآخر غير أنا. تلك هي صور الأنا العاشق في غزل جميل ولذلك تردّدت التسمية بين جميل بن معمر وجميل بثينة ولذلك نُعت الأنا منه بكونه نموذجيا حينا أو هو "تعبير خاص عن وعي بجماعة خاصة" حينا آخر[٥]؛ لأنّ علاقات التشابه ليست كائنة في الأشياء خارج الخطاب؛ وإنّما هي وجه حدثان الهوية في تشكّل الكيفية. وإنّما حدث ذلك بسبب من عمق انتساب الكيفية، ذاتية وجماعية في آن، كيفية خاصة مائزة للذات، عميقة الانغراس في تربة الجماعة، وإن تفرّدت

---

[٥] الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الغزل وغزل السوسيولوجيا، ص١٨١.

يا قلب كم فيك من كون قد اتّقدت   فيه الشموس وعاشت فوقه الأمم

لذلك كانت هذه الذاتية ذاتية عابرة مسافرة.

ليس الفنّ في عقد علاقات خفية أو إدراك هوية سابقة للفعل القولي وإنّما هو أن تكون في مغامرتك اللغوية وأنت تتقصّى صورة غيرك أقرب إلى هويتك ممّا تراها في مرآة نفسك. لذلك كان امرؤ القيس أو عمر بن أبي ربيعة لا يكاد يشرع في وصف المرأة، حتّى يجد في صورتها مسلكا إلى ذاته مستأنفا ما كان قد شرع فيه، ولذلك أيضا ذهب "جادامير" إلى أنّ التعيين التشبيهي حامل لكيفية تشبه فيه النسخةُ الأصلَ كأنّه آخر، وهي بسبب من هذه المشابهة الناقصة ترتدّ من الصورة إلى الأصل[١٠]. ولذلك قلنا إنّ الأصل يتشوّف إلى صورته باعتبار كيفيتها سبيلا إلى تحقّق حقيقته.

كيف يشبه الأصل صورتَه فيكون العارض محقّقا للدائم والصورة في كلّ حل مفردة خاصة؟ وكيف يكون ما أسمينا بمتاهة البحث في الهوية تنويعات في ترقّي الأصل إلى صوَره عبر كيفيات التجلّي؟

Gaddamer,verite et methode,ed u seuil,١٩٧٦,p٢٠٠.[١٠]

بلاغة التقابل الثقافي في سير العرب الأمريكيين الذاتية

د. فايز بن عبدالمجيد الغامدي

قسم اللغة الإنجليزية وآدابها - كلية الآداب - جامعة الملك سعود

ملخص

تتناول هذه الدراسة بالبحث مفهوم "بلاغة التقابل الثقافي" في سير ثلاثة من الكتاب العرب الأمريكيين: "خارج المكان" لإدوارد سعيد (١٩٩٩)، و"عبور حدودي" لليلى أحمد (١٩٩٩)، و"عودة المغترب" لفواز تركي (١٩٩٤). تخلص الدراسة إلى أن الكتاب الثلاثة ينشئون هوياتهم عبر القومية/بين الثقافية في تلك السير من خلال استراتيجيات بلاغية متموقعة (تاريخياً وثقافياً) ومتنوعة، تسعى إلى تحقيق آثار أخلاقية/سياسية معينة وفق شروط وقيود محددة، كالذاكرة، والقراء، والإيديولوجية، والسياق. ينتج هذا التركيب البلاغي نمطاً لاجوهرانياً وتفاعلياً من التقابل الثقافي الذي ينتظم الاستراتيجيات البلاغية المتنوعة ويعكس بشكل انكساري مواقع الكتاب عبر الثقافية وهمومهم وقضاياهم الأخلاقية/السياسية. تتمحور الدراسة حول ثلاث استراتيجيات رئيسة هي: (١) "التماهي عبر الثقافي" وأنواعه الثلاثة: "التماهي غير المباشر"، و"التماهي الانفصالي"، و"التماهي الامتزاجي"؛ (٢) "استراتيجيات المقاومة" المختلفة بنوعيها "الانتهائي" و"التفكيكي"، والتي يستخدمها الكتاب في نضالهم الخطابي ضد إيديولوجيات القوة والهيمنة، كالامبريالية/الاستعمارية، والهيمنة

الثقافية، والعنصرية؛ (٣) استراتيجيات "المفاوضة بين الثقافية" المتعددة بأنواعها: "الترجمة الثقافية" و"تفكيك الجوهر" و"المقارنة/المغايرة". تقترح الدراسة صورة "التقابل" المجازية كمفهوم للعاملية البلاغية والتي تتجاوز مفاهيم الاستقلالية الفردية، الجوهرانية، أو الشفافية، وتحدد خصوصية العلاقة عبر القومية/بين الثقافية بين كل من الذات والآخر، "الشرق" و"الغرب"، والكتاب والقراء.

١ - مقدمة

تبحث هذه الدراسة إمكانيات وحدود ما يمكن أن يطلق عليه "بلاغة التقابل الثقافي" (the rhetoric of cultural encounter) من خلال تحليل عميق لثلاث من سير العرب الأمريكيين الذاتية التي كتبت بالإنجليزية خلال التسعينات الميلادية وهي: "خارج المكان: مذكرات" *(Out of Place: A Memoir)* لإدوارد سعيد[1]، "عبور حدودي: من القاهرة إلى أمريكا—رحلة امرأة" ***(Border Passage: From** Cairo to America—A Woman's Journey)* لليلى أحمد[2]، و "عودة المغترب:

[1] ناقد ومفكر فلسطيني أمريكي. ولد في القدس عام ١٩٣٥ وعاش أول حياته في القاهرة وتلقى تعليمه الإنجليزي فيها، ثم هاجر إلى أمريكا، بعد حصول والده على الجنسية الأمريكية، لدراسة الثانوية ثم البكالوريوس (برنستون) والماجستير والدكتوراه (هارفارد). عمل بعد تخرجه حتى وفاته (٢٠٠٣) في قسم الأدب المقارن بجامعة كولومبيا. حاول في مؤلفاته الكثيرة بحث العلاقة بين الأدب أو الثقافة والسياسة أو الهيمنة. ألف العديد من الكتب المهمة التي شكلت النقد الأدبي الغربي والعلاقة بين الغرب والشرق مثل "الاستشراق" و "الثقافة والامبريالية" و "مسألة فلسطين".

[2] أكاديمية وناقدة مصرية أمريكية. ولدت في القاهرة عام ١٩٤٠ وتلقت تعليمها الإنجليزي فيها. حصلت على البكالوريوس والماجستير والدكتوراه من جامعة كامبريدج بإنجلترا في الأدب الإنجليزي. درّست في

صناعة فلسطيني أمريكي" *(Exile's Return: The Making of a Palestinian-American)* لفواز تركي[٢]. وبعبارة أخرى، فإن هذه الدراسة تبحث في الآثار المركبة للكتابة، في مقام عبر ثقافي خاص، على كل من الكتاب والقراء.

وبسبب اهتمام الدراسة ببحث العلاقة بين البلاغة والهوية الثقافية عن طريق تحليل تمثيل تلك العلاقة في النصوص الأدبية، فإنها تحاول الإجابة على هذين السؤالين: أولاً: كيف، ووفق أية شروط أو ضوابط محددة، ينشئ الكتاب الثلاثة هوياتهم عبر القومية وبين الثقافية بلاغياً؟ وثانياً: أي نمط خاص من التقابل الثقافي ينتجه هذا التركيب البلاغي؟ يرتبط السؤالان ببعضهما على هذا النحو: تنتج الاستراتيجيات البلاغية الرئيسة، والاستراتيجيات المتعددة المتفرعة عنها، بالإضافة إلى جانبها الأخلاقي/السياسي، وآثارها المحتملة المتعددة، نوعاً خاصاً من التقابل الثقافي، وفي نفس الوقت تتقاطع معه وترتبط بواسطته.

مصر والإمارات العربية المتحدة ثم هاجرت إلى أمريكا للعمل في الدراسات النسوية ودراسات الشرق الأدنى في جامعة ماسوتشوستش من عام ١٩٨١ وحتى عام ١٩٩٩ حيث انتقلت إلى جامعة هارفارد للعمل في كلية اللاهوت. ألفت عددا من الكتب والدراسات عن الاستشراق والنسوية الغربية/الأمريكية والجنوسة في الإسلام.

[٢] كاتب وشاعر فلسطيني أمريكي. ولد في حيفا عام ١٩٤٠ وهُجّر مع عائلته عام ١٩٤٨ ليعيش في مخيم برج البراجنة للاجئين قرب بيروت. هاجر في شبابه للعمل في أستراليا، ثم سافر للعيش في فرنسا، ثم هاجر إلى أمريكا واستقر فيها. كتب وحاضر كثيرا عن فلسطين وهوية الاغتراب الثقافي. من أعماله المنشورة سيرته الذاتية الثلاثية وديواني شعر بالإنجليزية: "قصائد من المنفى" و "تل الزعتر". كتب (ولا يزال) الكثير من المقالات التي تحلل الأوضاع السياسية في فلسطين والعالم.

إن من أهم أهداف هذا البحث، والذي شكل اختيار النصوص والمؤلفين أيضا، هو محاولة سبر أغوار كيفيات وآثار الكتابة في السياق عبر الثقافي، وتحديداً: كيف يفاوض الكتاب عبر القوميين/بين الثقافيين بين التماهي والمقاومة، بين الذاكرة الفردية والجماعية، بين متطلبات التقابل الإنساني الأخلاقي (أو المسئولية الأخلاقية تجاه الآخر) والتزامات السياسة عبر الثقافية، بين الترجمة الثقافية والخطاب المؤثر، وبين إثبات الاختلاف وتوكيد التضامن.

وبناء على ذلك، فبالرغم من أن هدف البحث الرئيس هو إمكانية (تحقق) مفهوم العاملية البلاغية عبر الثقافية المتمثلة في الكتابة الذاتية، فإن الدراسة تتناول حدود وقيود هذه العملية ذاتها، ليس سعياً لتقويضها بل لضبطها وتحديدها ضمن شروط سياقاتها المتعددة (التاريخية والثقافية والخطابية). إن عاملية الكتاب تتمثل بواسطة الاستراتيجيات المختلفة التي يوظفونها في سيرهم الذاتية. لكن هذه الاستراتيجيات ليست فردية أو ذاتية فقط بل تتفاعل بشكل تبادلي وبطرق مركبة مع موقعهم عبر القومي/بين الثقافي. أي أنهم ينشئون ذلك الموقع بلاغياً ويتشكلون به في نفس الوقت. وبمعنىً أدق، فإن الكتاب العرب الأمريكيين الثلاثة ينشئون هوياتهم عبر القومية/بين الثقافية من خلال ثلاث استراتيجيات بلاغية رئيسة: التماهي، والمقاومة، والمفاوضة، وكذلك من خلال الاستراتيجيات الفرعية المنبثقة منها، وذلك لتحقيق آثار معينة تتجاوز هم "مصداقية" سير حياتهم أو مجرد توكيد مكانهم فيما وراء القومية أو الثقافة الواحدة (أو ما يسمى أحياناً بالاحتفاء أو الاحتفال بالهجنة الثقافية)، إلى إبراز قضايا وجوانب أخلاقية/سياسية خاصة. ويبرز النقد بين الثقافي

(أو النقد الاجتماعي/السياسي لكلا الثقافتين) كأحد الأبعاد الهامة لعاملية الكتاب الأخلاقية/السياسية بين الثقافية.

تأتي هذه الدراسة في سياق عدد من الدراسات النقدية، ضمن خطاب النقد الغربي، التي تبحث في العلاقة بين الدراسات البلاغية في اللغة الإنجليزية من جهة والدراسات الثقافية من جهة أخرى خصوصاً خلال فترة نهاية الثمانينات ومروراً بالتسعينات الميلادية. حيث تناولت هذه الدراسات عدداً من المفاهيم والقضايا المحورية في العلاقة بين اللغة والهوية، وخصوصاً اللغة أو الكتابة الأدبية، مثل الجدل حول قائمة المقررات الأدبية في أقسام اللغة الإنجليزية، آداب الأقليات العرقية، والهوية والسياسة الثقافية. ومما يظهر جلياً أن هذه الدراسات كونت مساحة من التقاطع أو التداخل في المواضيع النظرية والقضايا الأخلاقية/السياسية المشتركة بين حقلي البلاغة والدراسات الثقافية/مابعد الاستعمارية، ومن أهمها: استراتيجيات الكتابة والمقاومة، البناء الخطابي/الاجتماعي للهوية، النقد الإيديولوجي، التموضع الزماني والمكاني للكتابة السردية أو النصوص الثقافية، آثار الخطاب والكتابة، والدور الذي تلعبه القوة، والمؤسسات، والظروف الاقتصادية/السياسية في تشكيل وتقييد أفعال الكتابة، والهويات، والنصوص الثقافية. وقد عبر تيري إيجلتون (Terry Eagleton)، الناقد الإنجليزي الماركسي الشهير، عن هذا التداخل بتعريفه لعلم البلاغة في خاتمته "النقد السياسي" ("Political Criticism") على أنه علم معني بدراسة كيفية إنشاء الخطابات وآثارها المعينة في مقامات مادية خاصة والذي "كان أفقه ليس بأقل رحابة من حقل الممارسات الخِطابية في المجتمع بوجه عام، واهتمامه

الخاص يكمن في فهم تلك الممارسات على أنها أشكال من القـوة والأداء" *(Literary Theory* ١٧٩).

تسهم هذه الدراسة في توسيع مجال البحث في هذه الدراسات بثلاثة طرق: مـن خــلال تركيزهـــا عـــلى البعـــد عـــبر القـــومي/بـــين الثقـــافي للهويـــة (transnational/intercultural identity)؛ ومـن خـلال محاولتهـا لتحليـل وتنظـير مفهوم بلاغة التقابل الثقافي في السير الذاتية ونمطـه اللاجـوهراني/التفـاعلي الخـاص (non-essentialist/interactionist mode) والـذي يتنـاول اسـتراتيجيات بلاغيـة ليست محصورة في التقابل الاستعماري أو المقاومة فقط؛ ومن خلال تقـديمها منظـوراً جديداً لأقلية أمريكية عانت كثيراً من التهميش والتشويه.

أمـا مـصطلح "البلاغـة" (rhetoric)، فـإني أسـتخدمه للدلالـة عـلى مجموعـة استراتيجيات الكتابة المختلفة التـي يـستخدمها الكتـاب في سـياقات أو مقامـات (أو أحوال) تاريخية وثقافية خاصة لتحقيق آثـار ماديـة معينـة وفـق شروط وقيـود محـددة (وهذا التعريف متوافـق مـع التعريـف الـشائع للبلاغـة كعلـم وممارسـة عمليـة كـما أسلفت).

أما مصطلح "التقابل الثقافي" (cultural encounter) فهو يطلـق عـلى القـوى المحركة ونتائج أو آثار الاتصال بين ثقافتين. وهـذا المفهوم لـه عـدة أشـكال أو أنـماط، منها الاستعمار، المـشابهة أو المحاكـاة، والمثاقفـة. ويمثـل "الاسـتشراق"، سـواء كـان بالمعنى الذي أراده إدوارد سعيد أو معنـى آخـر أكثـر إيجابيـة، شـكلاً مـن الأشـكال الرئيسية للتقابل بين الغرب والشرق الذي لا تزال آثاره المادية ممتدة إلى وقتنا هذا.

إن مفهوم "التقابل الثقافي"، الـذي تقترحـه هـذه الدراسـة، يحـدد خـصوصية العلاقة عبر القومية/بين الثقافية بين كل من الذات والآخر، و"الشرق" و"الغـرب"، والكتاب والقراء، وهي علاقة أخلاقية/سياسية بشكل استراتيجي. إن هـذه الدراسـة لا تقترح إمكانية وجود نمط لاجوهراني وتفاعلي من التقابل الثقافي بين ثقافتين فقـط، بل تبحث في كيفية كتابة أو إنشاء هذا النوع المحدد من التقابل بلاغياً.

٢- الإطار المفاهيمي للدراسة

لكي أتمكن من تحليل "بلاغة السيرة الذاتية"، طورت إطاراً مفاهيمياً مـستمداً من نظرية البلاغة والنقد في الأدبيات الغربية، وفي نفس الوقت فإن هذا الإطار تـشكل من خلال التحليل المبدئي لنصين مـن النـصوص الثلاثـة المختـارة. إذ أنـه، وحـسب المنهجية الاستقرائية المقارنة المتبعة في التحليل، مـن الأهميـة بمكـان ألا يتبـع الباحـث إطاراً مفاهيمياً أو نظرياً جاهزاً له خصوصيته النصية والسياقية قبل البدء في التحليـل، وإنما ينبثق هذا الإطار من عملية تحليل النصوص بشكل تـوافقي مـع النظريـة، وهـذا بطبيعة الحال يحفظ للنصوص تميزها البلاغي وخصوصية سياقاتها التاريخية والثقافيـة التي أنشئت فيها. وخلاصـة القـول أن العلاقـة بـين المفـاهيم النظريـة المـستمدة مـن النظريات والمفاهيم التحليلية المنبثقة من النصوص هي علاقة تبادلية وليـست فرضـية اعتسافية. خلال عملية التحليل كان هناك عدد من الأسـئلة التحليليـة التـي اشـتقت بدورها من الإطار المفاهيمي: ما هي الاستراتيجيات والوسائل (العاملية)؟ وفـق أيـة شروط أو قيـود (الـذاكرة، الـسياق، الإيديولوجيـة)؟ مـا هـي الآثـار والنتـائج (القـراء/أخلاقيـات القـراءة)؟ وبـالرغم مـن تركيـز التحليـل عـلى الـسؤال الأول

(الاستراتيجيات البلاغية)، فإنه يسعى أيضا إلى اكتشاف كيفية تحديد وتشكيل وتقييد السؤالين الآخرين لتلك الاستراتيجيات الكتابية.

يحتوي الإطار المفاهيمي لبلاغة السيرة الذاتية على ثلاث مفاهيم مترابطة وهامة:

١) **التجربة/الذاكرة** (Experience/Memory) (العلاقة بين التاريخ، والذاكرة، والسرد)

يشير هذا المفهوم المزدوج إلى المواقع الثقافية المتعددة لتجربة الكتاب الشخصية أو تاريخهم الذاتي (قبل وقت الكتابة)المشكَّلة بواسطة الذاكرة والممثلة في وبواسطة المواقع الزمانية/المكانية السردية (chronotopes). وبالرغم من كونهما شيئين مختلفين، فإن التجربة الذاتية ممثلة ومشكلة بواسطة السرد، وبالتالي فهي معلومة فقط من خلال هذه الواسطة وإن بشكل جزئي؛ وهذه العملية كلها مشكلة بواسطة الذاكرة. وبمعنىً أدق، فإن تجارب الكتاب عبر القومية/بين الثقافية ممثلة بواسطة النص السردي، بينما تشكل ذاكرة تلك التجارب كلاً من فعل الكتابة وصور الذات. يلقي هذا المفهوم الضوء على كيفية تشكل وتأثر مواقع الكتاب الذاتية بالهجرة والتنقل المكاني عبر القومي، وظروف/شروط الاستعمار والهيمنة والعنصرية التاريخية/المادية. إن عالم التجربة هذا جزء من عالم الماضي (أو الذات الماضية)، ممثل كعالم الأنا المحكية أو البطلة، والذي يشكل ويؤثر في عالم الحاضر أو الذات الحاضرة، أي عالم الراوي. ويظهر أن الكتاب يفرقون بين هذين النوعين من الهوية تصريحاً وتلميحاً. وبالإضافة إلى تشديد هذا المفهوم على الدور الوسيط والتأويلي للذاكرة الفردية/الذاتية بين

التاريخ الذاتي والكتابة الذاتية، فإنه يؤكد على أن الأحداث والوقائع المادية التاريخية أو الزمانية ترتبط بشكل تبادلي (أي في التأثير) مع مواقعها الزمانية/المكانية السردية وصورها المجازية لكنها لا تتزامن معها (وهذا أيضاً ينطبق على الفرق بين "زمن القصة" و"زمن السرد"). ويساعدنا هذا المفهوم أيضاً على تتبع تحولات الهوية عبر الزمن السردي من خلال المغايرة بين معتقدات وقيم ورؤى الذات الماضية والذات الحاضرة (وهذه التحولات يمكن إرجاعها إلى الخطابات الثقافية المهيمنة في وقت ما ونماذج وصور الهوية والاختلاف المنتشرة فيها وكيف تفاعل الكاتب معها بشكل تفاوضي).

٢) **السياقية** (Contextuality) (التموقع المكاني أو الجغرافي)

يشير هذا المفهوم إلى المواقع الثقافية أو مواقع الذات المتعددة والمتحولة التي يحتلها الكاتب وعلاقاتها وتشابكاتها الزمانية/المكانية الممثلة بواسطة النص: وتحديداً الموقع عبر القومي/بين الثقافي الرئيس، بالإضافة إلى الجماعة العرقية، الجنوسة، الدين، والطبقة الاقتصادية/الاجتماعية وترابطاتها وتداخلاتها المركبة. يحلل هذا المفهوم كيف يتشكل الذاتي، كما هو ممثل في النص، ويرتبط ليس فقط بمواقع الكاتب الثقافية المتعددة بل، وبشكل أكثر تحديداً، بموقعه عبر القومي/بين الثقافي. أما مواقع الذات التي أشرت إليها فهي محددة بسياقاتها التاريخية وليست مجرد ذوات نصية منبتة عن وقائعها المادية. ومما يدخل في معنى مفهوم السياقية سياقات الإنشاء المتعددة (الشروط التاريخية/المادية، الظروف السياسية والاجتماعية، والإيديولوجيات والخطابات المنتشرة أو المهيمنة) وكذلك سياق الاستقبال (الآثار المادية المحتملة

للكتابة على القراء). ويدخل في ذلك أيضاً مفهوم الكتابة كعملية مفاوضة بين الكتاب والقراء حيث تشكل توقعات القراء ومعرفتهم بالنص المكتوب وصياغته ومحتواه. وجمهور القراء، مثله مثل الإيديولوجية أو الخطاب المهيمن، يقيد عملية الكتابة والاستراتيجيات البلاغية؛ إذ أنه خاص (نتيجة للسمات الخاصة بالنص) ولكنه في نفس الوقت غير محدد أو مقيد. أما العلاقة بين السياق التاريخي/الثقافي للكتابة وبين تمثيل أو صور الذات داخل النص فيحكمها مبدأ "التبادلية الحوارية" (dialogic reciprocity) (أي مفهوم باختين (Bakhtin) القائل بأن الآخر يشترك مع الذات في صياغة معنى النص وتشكيله وبالتالي فإن سلطة الكاتب مقيدة ومشكلة (بشكل حواري) بالقارئ).

٣) العاملية (Agency)

إن مفهوم العاملية بشقيه البلاغي والأخلاقي/السياسي وبخصائصه المتعددة والمركبة يشير بشكل أساسي إلى استراتيجيات الكتاب البلاغية الكبرى والصغرى. هذه الاستراتيجيات تهيكل وتنظم عاملية الكاتب/الكاتبة والتي تكونت من خلال تفاعلات مركبة ودقيقة مع ثقافتيه الأصلية والجديدة، وتراثه وذكرياته، بينما هو متموقع في أو مرتبط بمؤسسات ثقافية مختلفة، ومتضمَّن في خطابات إيديولوجية (أو تشكلات خطابية) متعددة (استعمارية/استشراقية/مابعد استعمارية، عنصرية، قومية/عبر قومية، دينية، أبوية، نسوية، إلخ)، والتي تقيد وتعزز في نفس الوقت قدرته على الكتابة والكتابة المضادة، وعلى تقويض الإيديولوجيات المهيمنة، وتغيير موقعه في تلك الخطابات. وبالرغم من أن هذا المفهوم هو جوهر الجانب البلاغي للدراسة، فإنه

مقيد ومشكل ومتشابك مع المفهومين الأول والثاني. لذا فإن هذا المفهوم ليس مفهوماً نصياً خالصاً، أو شفافاً، أو جوهرانياً؛ فمع كونه محتمل التأثير إلا أنه مقيد بالذاكرة والسياق، والتي تكوّن مقاماً بلاغياً محدداً. وخلاصة القول، فإن الذاكرة، الإيديولوجية، الظروف التاريخية/المادية، جمهور القراء، والمسئولية الأخلاقية كلها قيود للعاملية.

بالإضافة إلى هذه المفاهيم الثلاثة الأساسية، هناك مفهومان هامان آخران وهما "عبر القومية" (transnationality) و "بين الثقافية" (interculturality). يشير المفهوم الأول إلى كل من الزمانية والتموقع: أي أنه شرط تاريخي وحركة مكانية/جغرافية عبر وبين الحدود القومية متمثلة في الهجرة، الترحيل، والإخلاء، كما أنه موقع إيديولوجي في النص وتموقع في سياق الكتابة-موقع متجاوز للقومية (تحديد وتقييد ونقد أو تفكيك لها) وفي نفس الوقت موقع بين قوميتين أو وطنين قوميين. أما المفهوم الثاني فيشير إلى موقع في النص وتموقع في السياق-موقع بين ثقافتين ينتج نوعاً من الامتزاج أو الهجنة الثقافية.

٣- لمحة تاريخية عن الوجود العربي في أمريكا

يؤرخ عدد من الكتاب العرب الأمريكيين، من أمثال مايكل سليمان و أليكسا ناف (Michael Suleiman, Alixa Naff) للوجود العربي في أمريكا من خلال تقسيم الهجرة العربية للعالم الجديد إلى موجتين رئيستين: بدأت الأولى منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر الميلادي (بعد عام ١٨٧٠م) واستمرت حتى الحرب العالمية الأولى، والثانية منذ الحرب العالمية الثانية إلى وقتنا هذا. يعكس هذا التقسيم

الثنائي التحولات الحاسمة في تاريخ وهوية العرب والعرب الأمريكيين على حد سواء خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ويأخذ في عين الاعتبار الفروق الجوهرية بين المهاجرين الأوائل والمتأخرين أو الجدد. وكما يقول سليمان في مقدمته "تجربة المهاجر العربي" ("The Arab Immigrant Experience")، فإن مهاجري الموجة الأولى اختلفوا عن مهاجري الموجة الثانية في عدة جوانب ثقافية ومهنية وسياسية مهمة، إلا أن "المجتمعين" بدآ يتقاربان خلال فترة الستينات الميلادية من القرن العشرين نتيجة الحرب العربية الإسرائيلية، وسياسة أمريكا الخارجية تجاه الشرق الأوسط، وتصاعد وتيرة التمييز العنصري ضد العرب الأمريكيين في الإعلام والمجتمع الأمريكي.[١]

الموجة الأولى

بدأ المهاجرون العرب يتدفقون على أمريكا بأعداد كبيرة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. كان معظم هؤلاء المهاجرين يأتون من منطقة "سوريا الكبرى" أو "الجغرافية" أو ما يعرف ببلاد الشام، وكان معظمهم يدينون بالنصرانية بمختلف فرقها الأرثوذكسية والمارونية. أما أسباب الهجرة آنذاك فكان العامل الاقتصادي وطلب الرزق يأتي في المقام الأول، ويأتي بعده العامل السياسي متمثلاً في هرب أولئك المهاجرين النصارى مما كانوا يعانونه من حكم العثمانيين المتعسف. وبسبب كون معظم المهاجرين العرب الأوائل من الفلاحين الأميين أو غير المتعلمين، وممن كانت

---

[١] بالإضافة إلى ذلك، فإن السياق الثقافي والسياسي إبان الستينات وبروز اتجاهات "الانبعاث العرقي" ("ethnic revival")أسهم وإن بشكل جزئي في تشكيل هوية أبناء المهاجرين العرب المولودين في أمريكا وذلك برفع مستوى وعيهم وتماهيهم العرقي.

تنقصهم المهارات العملية أو المهنية بما في ذلك تحدث اللغة الإنجليزية، فإن كثيراً منهم عملوا بائعين متجولين أو في أعمال متدنية الأجور كالفلاحة وعمل المصانع الشاق، أو أنشئوا تجارتهم البسيطة الخاصة بهم.

أُطلق على هؤلاء المهاجرين الأوائل عدداً من الأسماء (وأحياناً كانوا هم يسمون أنفسهم بتلك الأسماء) مثل "السوريين" أو "السوريين-اللبنانيين" أو "الأتراك" وأحياناً "العرب" أو "العربيين". وكان تعدادهم يتراوح بين ١٣٠٠٠٠ و ٣٥٠٠٠٠ (Suleiman, "Immigrant Experience", ٢). وتدريجياً بدأ المهاجرون العرب في الاندماج الثقافي واللغوي في المجتمع الأمريكي، يدعمهم في ذلك تماهيهم الديني مع الأمريكان النصارى، وعزلتهم الجغرافية عن الوطن الأم والأهل والعشيرة.[٥] ومما ساعد في تسارع وتيرة الانتماء القومي للوطن الجديد تصاعد النزعة الوطنية في أمريكا نتيجة اشتراكها في الحرب العالمية الأولى مع الحلفاء وحصول كثير من المهاجرين العرب وغيرهم على الجنسية الأمريكية، وإن بصعوبة، ثمناً لاشتراكهم في الحرب ضمن الجيش الأمريكي.

الموجة الثانية

---

[٥] كان المهاجرون في بداية القرن العشرين يخضعون لضغوط متعددة للاندماج بل الذوبان في الثقافة الأنجلو-أمريكية السائدة لغوياً وثقافياً والنأي بأنفسهم عن لغاتهم وثقافاتهم الأصلية ضمن ما كان يعرف بسياسة "بوتقة الانصهار" ("melting pot").

خلافاً لهجرات الموجة الأولى التي اقتصرت على بلاد الشام فإن هجرات الموجة الثانية جاءت من مختلف أرجاء العالم العربي ولمختلف الأسباب السياسية والاقتصادية والتعليمية. حيث لعبت الأحداث والاضطرابات السياسية، بما فيها الحروب والثورات، دوراً مهماً في دفع كثير من العرب للهجرة هرباً من القلاقل وبحثاً عن الاستقرار. تلى ذلك العامل الاقتصادي حيث هاجر العرب من مختلف الطبقات الاقتصادية سعياً وراء الاستقرار والنماء الاقتصادي في أمريكا. وأخيراً كان للعامل التعليمي والمهني دوره في زيادة أعداد المهاجرين الذين ذهبوا أو أرسلوا من قبل حكوماتهم للدراسة أو التدريب ثم العودة لبلادهم إلا أن كثيراً منهم فضل البقاء في أمريكا والحصول على الجنسية الأمريكية مما سبب أكبر عملية "هجرة عقول" عرفها العالم العربي في تاريخه الحديث. ومما يظهر جلياً أن مهاجري الموجة الثانية يختلفون عن المهاجرين الأوائل، إذ أن معظمهم من المسلمين العرب الذين كانوا أفضل تعليمياً وتأهيلاً مهنياً من سابقيهم.

لقد كانت ولا تزال مسألة العرق والعنصرية (race and racism) مسالة مركزية في وعي وواقع العرب الأمريكيين أفراداً وجماعة. حيث كان التمييز العنصري ضد العرب في أمريكا، والصور النمطية العنصرية المتكررة للعرب في الأدب والإعلام، أمراً لازم الوجود العربي في أمريكا منذ بدايته، إلا أنه تنامى مع تنامي اهتمام الأمريكيين بالعالم العربي والإسلامي وقضاياه وأحداثه وتأثيرها عليهم، كما حدث في الحملة العنصرية الإعلامية الشرسة أعقاب أحداث حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧. دفع هذا الوضع المتأزم بالعرب الأمريكيين في عدة اتجاهات شكلت هوياتهم المختلفة: إما إخفاء أو طمس الهوية العربية خوفاً من التمييز العنصري أو الإقصاء السياسي أو

الحرمان الاقتصادي؛ أو ممارسة شتى الأنشطة السياسة مثل التعريف بالمجتمع العربي الأمريكي وهويته وتأكيد الانتماء إليها أو الدفاع عن حقوقه المدنية أو انتقاد الممارسات العنصرية ضد العرب الأمريكيين أو غيرهم من الملونين؛ أو إيثار العزلة الثقافية داخل المجتمع "الإثني" (ethnic community) والسلبية السياسية.

٤ - الاستراتيجيات البلاغية الرئيسة

(١) التماهي عبر الثقافي (Transcultural Identification)

التماهي، حسب نظرية كينيث بيرك (Burke, *The Rhetoric of Motives*)، هو استراتيجية بلاغية ومفهوم هوية مركزي يمكن أن يعرف بأنه عملية تحدث عندما يعبر الكتاب (مجازا أو بشكل متخيل) الفروق أو الحدود الثقافية لنيل تماهي الآخرين/القراء من خلال الرؤى، والأفكار، والقيم، والمبادئ، والمعتقدات، والتجارب، والقضايا، والاهتمامات المشتركة. وهذه عملية أو استراتيجية مزدوجة لها شقان متداخلان: يتماهى الكاتب/الكاتبة بشكل صريح أو ضمني مع (أو بانتمائه إلى) جماعة أخرى، أو طبقة، أو مكان، أو قضية، أو معتقد، أو قيمة، أو شخصية، وبعمله هذا فإنه يدعو القارئ ضمنياً وبشكل غير مباشر وخفي لأن يتماهى مع ذلك الشيء أو تلك الذات -أو بمعنىً أدق مع الإيديولوجية الذاتية، أو القضية، أو المصلحة التي تكمن خلف ذلك التماهي، ويتم كل من خلال اللغة المشتركة، أو الإيديولوجية، أو القيم الأخلاقية، أو القضايا السياسية، أو المصالح المادية التي يشترك فيها الطرفان. لذا فإن التماهي يحدث من خلال افتراض أو تخيل هذه المساحة المشتركة مع الآخرين/القراء من جهة وإنشاء أو بناء هذه الأرضية المشتركة من خلال فعل أو

استراتيجية التماهي من جهة أخرى. أي أن ما يشترك فيه الكاتب والقارئ لا يُمثَّل (عن طريق النص) فقط بل يعاد تشكيله بشكل تبادلي من خلال عملية التماهي. ولذلك فإن التماهي يعمل كوسيلة وغاية في نفس الوقت: إنه فعل أو استراتيجية وفي نفس الوقت هدف منشود، وكلاهما لمقاصد شتى.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن الآثار الإيديولوجية لهذه الاستراتيجية على القراء وتجاوبهم التفاعلي معها يظل مسألة محتملة خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار اتساع وتعدد سياقات القراء المتحدثين بالإنجليزية عبر الأوطان والثقافات المختلفة، بالإضافة طبعاً إلى ما يميز سياق القراءة عن سياق الكلام من ناحية طبيعة وموقع المخاطبين المباشر (في حال الكلام) وغير المباشر أو المرجأ (في حال الكتابة)؛ أي خاصية الكتابة في تقييد سلطة الكاتب وانعكاس مقاصده الانكساري (refraction) ضمن أصوات وخطاب الآخر/القارئ (Bakhtin, *The Dialogical Imagination*). وكل ذلك يعقد هذه العملية البلاغية ويقلل من تحديد أثرها والقطع به. وبالرغم من أن التماهي استراتيجية لها تأثيراتها المحتملة في إنشاء وبناء وتشكيل الذات والآخر إلا أنها في نفس الوقت موقع إيديولوجي لا يخلو من تأثيرات اللاوعي والتي تحد من عاملية الكاتب وسلطته وإمكانية تحقق مقاصده.

لكن كيف يمكن لنا معرفة نوع المخاطبين وحالهم إذا كان النص لا يفصح غالباً عن هذا أو يصرح به كما هو الحال في السير الثلاث؟ لا شك أن هذه العملية خاضعة للتأويل والاجتهاد من قبل الناقد، وتتم من خلال إعادة بناء جمهور القراء من النص ذاته وتضميناته بالإضافة إلى الشواهد المادية الأخرى كسياق النشر الزماني والمكاني الذي يدل عليه النص المكتوب. وخلاصة القول أن معرفة المخاطبين مسألة

ظنية لا يقينية تتم بصورة بنائية من خلال سمات النص وخصائصه اللغوية والأسلوبية ومن خلال محتواه وأحداثه وقضاياه، والشرط الذي يحكم هذه العلاقة هو التبادلية (reciprocity): أي أن الكتاب يتخيلون وينشئون جمهورهم ضمن علاقة دينامية تفاعلية عن طريق النص.

إن من أهم ما يميز الكتاب الثلاثة هو سياقهم التاريخي المتموقع في نهاية القرن العشرين الميلادي والذي يتيح لهم خاصية التماهي مع مبدأ عبر الثقافية ومثله وقيمه، وبالتالي التماهي مع قراء كونيين في عالم عبر قومي معولم. وبالرغم من أن الموقع المكاني للكتاب وسيرهم هو الولايات المتحدة، القوة العالمية المهيمنة، إلا أن مخاطبيهم ينتمون إلى شريحة واسعة من القراء عبر القوميين الذين تربطهم اللغة والاهتمامات أو الهموم عبر الثقافية. وكما يتضح من السير، فإن الكتاب أنفسهم عاشوا حياة الهجرة والاغتراب متنقلين بين أماكن مختلفة، ومساحات متنوعة، بين العالمين العربي والغربي، حيث أقاموا أو عاشوا جل حياتهم في مدن تتسم بالكونية أو التعددية الثقافية وعبر الثقافية (القدس، القاهرة، نيويورك، لندن، باريس، وسيدني). ولا شك أن هذه التنقلات تخللها الكثير من التفاعلات الثقافية بين قيم ورؤى ومنظومات تراثية مختلفة، مما جعل هذه التجربة عبر الثقافية تشكل وتؤثر في تماهيات الكتاب عبر القومية، وطرائق تمثيل تلك الأسفار والتنقلات بلاغياً. وفي المقابل فإن صور الذات عبر القومية في تلك السير هي في نفس الوقت إنشاء بلاغي/سردي، بواسطة الذاكرة الفردية، لتلك التنقلات والأسفار والتفاعلات عبر الثقافية.

إن استراتيجية التماهي تنشئ هويات الكتاب/الرواة عبر الثقافية ومواقعهم الإيديولوجية المركبة بطرق مختلفة. النوع الأول هو **التوافق غير المباشر** (roundabout

(identification)، خاصـة عنـد سـعيد وتركـي، اللـذين تـشكل صـورهما المتكـررة للاغـتراب والعزلـة والتنقـل تماهيـاً غـير مبـاشر مـع الفردانيـة والليبراليـة وقـيمها الإيديولوجية التي يشاطرهما فيها كثير من القراء الغربيين. فقيم الحرية الفردية وقـدرة تكوين الذات والاعتماد عليها مرتبطة عند الكاتبين ارتباطاً إيجابيـاً بـالهجرة الجغرافيـة والثقافية إلى العالم الغربي والتأثر بمنظومته الفكرية والإيديولوجية.

فسعيد الراوية يصور انتقاله التدريجي، عندما كان طالباً يافعـاً في أمريكـا، مـن الحنين إلى الوطن والشعور المؤلم بالوحدة إلى اكتسـاب ذات قوية ومستقلة ومنهمكـة في اكتشافاتها العقلانية الفكرية (Said, *Out of Place*, ٢٣٦). وبالنظر إلى مـا يعـبر عنـه سعيد بذاته المزدوجة (dual self) يمكن اعتبار هويته السردية عـلى أنهـا صراع جـدلي مستمر بين ذاته الفردية المغتربة والدينامية من جهـة (أو مـا يـسميه الـذات الداخليـة "inner self"الحقيقية أو المفضلة) والذات الاجتماعية المحلية والـساكنة أو المكوَّنـة أو المفروضة اجتماعياً مـن جهـة أخـرى (أو مـا يـسميه الـذات الظاهريـة "outer self" المشئومة). وتتطور الأحداث السردية تصاعدياً مع غلبة الذات الأولى على الثانيـة مـع ازدياد نضج شخصية الكاتب السـردية فكرياً وانغماسها في الغربة أكثر فأكثر. إن خلفية سـعيد الاجتماعيـة والثقافيـة والقوميـة المـضطربة كانـت مـصدر معاناتـه (Ibid, ١٣٧)وهجرته كانت السبيل والملاذ الوحيد لانعتاقه الذاتي: "كانت الدوافع الداخليـة بالنسبة لي تتمثل في انبثاق ذات ثانية مدفونة لمدة طويلة جداً تحت سطح من الخصائص الاجتماعية المكتـسبة والمـستخدمة ببراعـة والمنتميـة للـذات التـي حـاول والـداي أن ينشآها" (Ibid, ٢١٧).

وبينما يؤكد سعيد على انعتاقه الناتج عن استقلاله الذاتي ونضجه الفكري، يعلن تركي اغترابه واختلافه عن فلسطينيّ الأرض المحتلة ثقافياً وإيديولوجياً: "لا يمكن أن أعيش هنا بعد أربعين سنة من الغربة، بنظامي التفسيري البديل، بأفكاري المترفة عن "اللاوطنية" التي أصبحت وطني الوحيد...حيفا لم تعد تروق لي" (Turki, *Exile's Return*, ٤). إن هوية تركي السردية تراوح بين الاغتراب عن الوطن والجذور الثقافية وبين انتمائه اليساري المتحرر من "قيود" الثقافة الأصلية.

أما النوع الثاني من التماهي عبر الثقافي فهو **التوافق الانفصالي**(identification by disassociation)، حيث يسعى الكتاب/الرواة إلى النأي بأنفسهم عن الإيديولوجيات التي غالباً ما تجنح إلى الإقصائية كالقومية الشمولية والوطنية أو المحلية الضيقة والتعصب، ويتماهون في نفس الوقت مع الكونية وقيمها الإيديولوجية كالتعددية والتسامح بعثاً واستحثاثاً لها في نفوس القراء.

فالكتاب الثلاثة يتبرؤون في سيرهم من القوميات الشمولية بأنواعها: القومية العربية أو الناصرية بالنسبة لسعيد وليلى أحمد، والقومية الصهيونية والفلسطينية بالنسبة لتركي. فليلى أحمد تصف هويتها العربية بأنها "مشحونة بالقلق والحيرة" (Ahmed, *Border Passage*, ٢٣٨)، ثم تتتبع في سيرتها، في قراءة تفكيكية، الجذور التاريخية التصرانية للقومية العربية وتكشف تواطؤها مع الاستعمار الغربي وتقويضها للهوية الإسلامية (Ibid, ٢٤٩). وفي نفس الوقت، تعبر عن تماهيها العميق مع "الكونية" (cosmopolitanism) متمثلة في عبارات التعايش بل التماهي مع الأقليات الدينية والعرقية التي كانت سمة بارزة لمجتمع القاهرة قبل المد الناصري.

أما سيرة سعيد فتجمع بين نقد القومية العربية والناصرية والتماهي مع مجتمعات القاهرة متعددة الأعراق والثقافات التي كان ينتمي إليها هو وأسرته الشامية النصرانية. فهو، على سبيل المثال، يتذكر بحزن أيام "فردوس الأجانب الهادئ" الذي بددته ثورة الضباط الأحرار: "إن الانتشار بل التفكك الباعث على الأسى لمجتمعات القاهرة الشرقية بدأ عندما شرع البعض في المغادرة تحسباً لما سيحدث..." (Ibid, ١٩٩).

وبالرغم من معاناته في مخيمات اللاجئين وماضيه النضالي والحركي، فإن فواز تركي الراوية في هذه السيرة[١] يهاجم بحدة فكرة القومية الشمولية سواء أكانت صهيونية أو فلسطينية (وهو بذلك يضع كلاً من المعتدي والضحية في قفص واحد): "بالنسبة لي، فإن فكرة الوطن القومي تظل خطأً عبثياً، وأجد فكرة القومية المناضلة غير المنضبطة تجاوزاً أخلاقيا" (Turki, *Exile's Return*, ٢٧٢).

أما النوع الثالث من التماهي عبر الثقافي **فهو التماهي الامتزاجي** (consubstantial identification)، وهو النوع الأكثر مباشرة ووضوحاً بين الثلاثة. حيث يمزج الكتاب الذات بالآخر في ضمائر المتكلم الجمعية، ويقلصون بهذا المزج الفروق الثقافية إلى أقصى حد، بل وواقع المواجهة الاستعمارية المادي أحياناً، متجاوزين بذلك مجرد المراوحة بين الذاتين إلى الاندماج في الآخر، اتكاءً على قيم الإنسانوية الإيديولوجية وسعياً وراء تحقيقها في نفس الوقت في سياق التلقي.

---

[١] "عودة المغترب" (*Exile's Return*, ١٩٩٤) هو الجزء الثالث في سيرة فواز تركي الثلاثية، حيث تناول الجزء الأول الشهير (*The Disinherited*, ١٩٧٢) تجربة الكاتب في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين، أما الجزء الثاني (*Soul in Exile*, ١٩٨٨) فكان عن تجربة النضال القومي والحركي للكاتب مع منظمة التحرير الفلسطينية.

فاستشهاد ليلى أحمد المتكرر بشعر رومي الصوفي الحلولي والمتعالي على الزمان والمكان يشير إلى تماهٍ عبر قومي ويعبر عن حالة إنسانية غامضة "تتصل بالوجود كله". كما أن الكاتبة/الراوية تتماهى أيضاً وبشكل متكرر مع البشر جميعاً، بما في ذلك القراء، عابرة بذلك الفروق الثقافية والتاريخية، وبذلك تؤكد مبدأ هجنة الثقافات وتداخلها: "إذ أننا في حقيقة الأمر دائماً متعددون. ليس إما هذا أو ذاك، بل هذا وذاك. ونحن دائماً نجسد في ذواتنا الواعية المتعددة والمتحولة نقطة التقاء تجمع تقاليدنا، وثقافاتنا، وتاريخنا" (Ahmed, *Border Passage*, ٢٥).

أما مدينة القدس التاريخية فتمثل لتركي مركزاً تتمحور حوله الديانات التوحيدية الثلاث. إذ أن القدس، عاصمة الأرض المقدسة، أصبحت ما هي عليه "لأن جوهر هويتنا كمسلمين ونصارى ويهود تشكل وعيه هنا" (Turki, *Exile's Return*, ٣٤). هذا التماهي عبر الديني لدى تركي يقابله تماهي سعيد عبر العرقي مع مجموعات الأقليات العرقية التي كانت تسكن القاهرة: "مجتمعنا من الشوام واليهود والأرمن والآخرين..." (Said, *Out of Place*, ١٩٩).

(٢) استراتيجيات المقاومة (Strategies of Resistance)

تعد المقاومة البلاغية أو الخطابية خياراً استراتيجياً مركزياً لكثير من الكتاب المهمَّشين ثقافياً وسياسياً في الغرب والذين ينتمون غالباً إلى أقليات هامشية أو مضطهدة، لذا فهي تعتبر جزءاً مهماً من السياسة الثقافية أو سياسة الهوية (cultural and identity politics). وهي كذلك أوضح الأمثلة وأقواها على العاملية الثقافية/السياسية، أو القدرة على الفعل الخطابي أو اللغوي أو تصوير الذات/الجماعة

المسيَّس بغية إحداث آثار أو فجوات في ظروف أو بنى الهيمنة والاضطهاد المادية، أو احتلال مساحة تمثيلية ضمن الخطاب الثقافي المهيمن. بل إن مفهوم المقاومة، على أنه لا يخلو من الإشكالات النظرية سواء المعرفية أو الأخلاقية، بات محورياً في الدراسات المعنية بالهوية وعلاقتها باللغة والأدب والخطاب كنظرية مابعد الاستعمارية والدراسات الثقافية.

ولقد استخدم الكتاب العرب الأمريكيون الثلاثة هذه الاستراتيجية المؤثرة في سيرهم من داخل الخطاب الغربي نفسه بأشكال وطرائق شتى، غالباً ما تكون خفية وغير مباشرة، وذلك لتوكيد صوتهم الجماعي، ولتمثيل تاريخهم الذاتي، ولمقاومة الاضطهاد والنسيان، ولتقويض الهيمنة بأنواعها المختلفة.

ويمكن تقسيم استراتيجيات المقاومة البلاغية التي استخدمها الكتاب إلى نوعين رئيسين مترابطين ومتداخلين تنتظم كل منهما جملة من الاستراتيجيات الصغرى. النوع الأول من المقاومة هو جملة الاستراتيجيات "**الانتمائية**" (affiliative resistance) التي يؤكد الكتاب من خلالها جانب إثبات وتوكيد الهوية الثقافية للذات، من خلال عدد من الاستراتيجيات الكتابية كتوكيد الصوت الجماعي، التواثق، التذكر، الشهادة، التمثيل، إعادة البناء، والتشخيص/التجسيد. وكل هذه الاستراتيجيات تمثل صوتاً جازماً لجماعة عرقية عانت من التهميش والتنميط المهين، وتمثل تصويراً ذاتياً لتاريخ لم يزل طي النسيان، أو الكبت، أو الجحود.

فالكتاب الثلاثة يوظفون هذه الاستراتيجية الكتابية لتوكيد صوت جماعي من التكافل والتضامن السياسي، غالباً بأسلوب ضمني وغير مباشر، مستخدمين ضمائر المتكلم الجمعية، وهو تضامن مبني على تجربة مشتركة من الاضطهاد والهيمنة،

وأهداف وقضايا سياسية مشتركة، يتجاوز أحياناً حدود الثقافة الأصلية أو المجموعة العرقية. فبينما ينشئ الفلسطينيان الأمريكيان سعيد وتركي تحالفاً متعاطفاً مع الفلسطينيين بوجه عام، والمضطهدين والمُخرجين منهم بوجه خاص، تبني ليلى أحمد المصرية الأمريكية النسوية تحالفها المتعاطف المبني على مفهوم الجنوسة (gender) مع عموم النساء، والنساء المسلمات على وجه الخصوص.

لكن الملاحظ أن الثلاثة يختلفون في استخدامهم لهذا النوع من الكتابة، فتركي وليلى أحمد يستخدمانه بشكل أكثر تكراراً وتركيزاً من سعيد. والسبب في استخدام سعيد لاستراتيجيات انتمائية أكثر بعداً وأقل كثافة هو بعده الزماني والمكاني والمادي والطبقي عن تجربة معظم الفلسطينيين المضطهدين الذين عانوا من الإبعاد والترحيل والاحتلال. و قد عبر تركي عن هذا الفرق في وصفه لتجربته الماضية في مخيمات اللاجئين والتي تربطه كتابياً بكثير من الفلسطينيين الذين مروا بنفس التجربة المؤلمة خلافا لسعيد: "بالنسبة له[يقصد طفلاً فلسطينياً لاجئاً] أنا لست فلسطينياً... ماذا في الاسم إن لم يكن معاشاً؟ لكنني عشت ذلك الاسم" (Turki, *Exile's Return*, ٤٧).

وبالإضافة إلى استراتيجية التضامن والتواثق وتوكيد الهوية الجماعية، فإن الكتاب الثلاثة يستخدمون نوعاً آخر من استراتيجيات المقاومة الانتمائية وهو التمثيل السردي (representation)؛ أي تمثيل الذكريات الصادمة لأحداث وتجارب الفقدان والمعاناة والألم الفردية والجماعية. وبالرغم من أن هذه الصور ليست كلها جماعية إلا أن تصوير المعاناة أو الصدمة الفردية هو نوع من الانتماء الاستراتيجي لأنه مرتبط بشكل وثيق بحدث أو تجربة أو قضية جماعية. إضافة إلى ذلك، فإن تمثيل الأحداث المأساوية والذكريات الصادمة الفردية سردياً يتقاطع مع ويعيد إنشاء وتأويل الذاكرة

الجماعيــة (collective memory). ويــسبب كونــه اســتراتيجية بلاغيــة، فــإن التمثيل/التصوير الانتهائي هو إعلان عن حق الكاتـب في التـذكر، وحقـه بـل واجبـه الأخلاقي في الكتابة والسرد، ومقاومة النسيان والمحو من ذاكرة الزمان. وهـذا يجسد ما يطلق عليه سعيد بل ويتمثله منهاجاً في كتاباته كلها: "مقاومـة الـسلطوية، الحاجـة لاختـراق النـسيان المفـروض بـالقوة..." (Said, *Out of Place*, ٢٩٣). لـذا فـإن الكتاب يعتمدون كثيراً ضـمن هـذه الاسـتراتيجية البلاغيـة عـلى الـذاكرة والتـذكر، وأشـكالها المتعـددة كالـشهادة المبـاشرة أو غـير المبـاشرة (testimony and postmemory).

فعندما يستخدم سعيد هذا النمط من التمثيل الانتهائي فإنه يركـز في شـهادته المباشرة على معاناة أسرتيه الصغيرة والكبيرة في الـشتات وكـذلك الأشـخاص الـذين عرفهم وقابلهم، أو يحكي قصصا، بشكل غير مباشر بواسـطة بعـض الـشاهدين مـن الأسرة، عن أشخاص لم يعرفهم أو يرهم. فعمة سعيد "نبيهة" هي الشخصية الرئيسة في السيرة التي يتمكن سعيد من خلال ذاكرتها وصوتها الـسردي أن يعيـد بنـاء بعـض شظايا تاريخ فلسطين بعد ١٩٤٨، وخـصوصا معانـاة النـاس القاسـية الـذين رأتهـم واعتنت بهم: "من خلال العمة نبيهة استطعت ولأول مرة أن أعيش فلـسطين تاريخـا وقـضية في الغـضب والـذعر اللـذين شـعرت بهـا حيـال معانـاة اللاجئـين، أولئـك الآخرين، الذين جلبتهم إلى حياتي" (Ibid, ١١٩).

أما تمثيل تركي لمعاناة الفلسطينيين وتجاربهم الصادمة فإنه يمتاز بالقوة والحـدة، ربما لكونه شاعرا ولأنه شهد بعض تلك الأحداث المأساوية بشكل مباشر عندما كـان لاجئا. وبالرغم من ذلـك فإنـه يقـر بـصعوبة أو حتـى اسـتحالة تمثيـل الأحـداث أو

التجارب شديدة الألم أو الرعب وخصوصا الجماعية منها. فها هو ذا يعلق على مشاعره بعد مذبحة صبرا وشاتيلا قائلا: "لم تكن لدي رغبة في أن أكون ناشطا بعد ذلك. لم أرغب في الحديث مع أي أحد...كيف يمكنك أن تقول اللامقول، أن تتخيل اللامتخيل؟" (Turki, *Exile's Return*, ١١).

وكما استخدم سعيد استراتيجية التشخيص لتمثيل معاناة وتاريخ الفلسطينيين من خلال شخصية عمته، فإن تركي يستخدم نفس الوسيلة لتمثيل معاناة الفلسطينيين في الأرض المحتلة. فأحد شخصيات السيرة التي يمثلها تركي بشكل دراماتيكي بليغ هي أم علي، من لاجئي ١٩٤٨، التي أجابت سؤاله عن "النضال القومي" بشكل مؤثر قائلة: "نحن نناضل لنأكل. أنا أناضل لأزور ولديّ في السجن...أنا أناضل عندما يأتي الجنود. أنا أناضل عندما يعود هذا الصبي ذو العام التاسع، الذي حرم من طفولته، من العمل كل عصر متعبا وبائسا ومنحنيا...أحيانا أقول لنفسي نحن متنا ونعيش في الجحيم. لكنني أخبرك بأننا أقوياء. سوف نعيش" (Ibid, ١٧٨).

أما النوع الثاني من استراتيجيات المقاومة البلاغية فيركز على الجانب "**التفكيكي**" للمقاومة (subversive resistance)، التي تستهدف استراتيجياته هيمنة القوى والخطابات والإيديولوجيات الجوهرانية والإقصائية كالامبريالية والاستعمارية/الاستعمارية الجديدة والاستشراق والعنصرية والهيمنة الثقافية، التي اتسمت بها ولا تزال القوى الغربية المسيطرة وثقافاتها، خصوصاً الولايات المتحدة وإنجلترا. ومن استراتيجيات هذا النوع التفكيكي: الكشف، الاستشهاد، الانتقاد، المخاصمة والتفنيد، إعادة التأويل، والتمثيل/التصوير المضاد.

بالنسبة لسعيد، فإن الهيمنة الثقافية الغربية ملازمة للسيطرة العسكرية والسياسية والاقتصادية. ففي الدول العربية المستعمرة، كان للمؤسسات الثقافية الاستعمارية دور مهم في نشر إيديولوجيا فوقية وتميز الغرب ثقافيا وأخلاقيا، وبالمقابل دونية الثقافة العربية. وإحدى هذه المؤسسات التي يكشف سعيد دورها المهيمن هي المؤسسات التعليمية الإنجليزية والأمريكية، بالإضافة إلى الكنيسة والنوادي الاجتماعية، التي تكرس قيم ومبادئ ومعايير المستعمر الثقافية على حساب الثقافة المحلية بأساليب مختلفة ودرجات متفاوتة.

فهو يكشف بشكل مفصل خبايا نظام التعليم الإنجليزي العنصري في مصر ووسائل إخضاعه للطلاب، عبر وسائل وطرق مختلفة، للثقافة الإنجليزية وقيمها، مما يؤدي إلى إقصاء اللغة والثقافة المحلية وبالتالي شعور الطلاب العرب بالاغتراب الثقافي داخل أوطانهم . فهو يقول واصفا حالة الطالب العربي في بلاده: "تعلمنا عن الحياة والآداب الإنجليزية، الملكية والبرلمان، الهند وأفريقيا، وعاداتها وتعبيراتها الاصطلاحية ما لم نستطع استخدامه في مصر...لم نتلق تعليما مناسبا بلغتنا وتاريخنا وثقافتنا وجغرافيتنا...لقد شعرنا جميعا بأننا وضيعون قذف بنا في مواجهة قوة استعمارية جريحة وخطيرة قادرة على إلحاق الضرر بنا..." (Said, *Out of Place*, ١٨٦)

وبنفس الشكل تتناول ليلى أحمد في سيرتها قوة الهيمنة الثقافية الأوربية وتأثيرها الذي عم وشكل مصر أثناء الاحتلال، ودور مؤسسات التعليم والإعلام في هذا التشكل والانتشار، وخصوصا التباين الكبير بين التعليم الاستعماري الإنجليزي والثقافة المحلية وتاريخها. فهي تكشف النقاب عن العلاقة الوثيقة والمتواطئة بين

العنصرية والاستشراق التي اكتشفتها عن طريق البحث والتأمل أثناء دراستها العليا في إنجلترا، وكيف أنها كانت ضحية الصور الاستشراقية للعرب في الكتب الإنجليزية التي كانت تقرأها قبل ذلك: "عندما بدأت أبحث في دراستي الأكاديمية في قضايا الاستعمارية وبدأت أكشف القناع عن الرؤى الاستعمارية والعنصرية المتضمنة في النصوص [التي تتحدث عن] العرب والمستعمرين...بدأت أدرك أن هذه الرسائل الخفية لم تكن محفورة في تلك النصوص فقط بل كانت هنالك، أيضا، في طفولتي وفي أعماق وعيي" (Ahmed, *Border Passage*, ٢٥).

وبسبب اهتمامات ليلى أحمد النسوية فإنها تفرد مساحة واسعة في سيرتها للحديث عن النساء المصريات والمسلمات والملونات دفاعا عنهن ونصرة لقضاياهن، وهي بهذا تقدم تمثيلا للمرأة العربية/المسلمة مضادا لما تواتر في الأدبيات الغربية والخطاب الاستشراقي من الصور النمطية المهينة للمرأة العربية/المسلمة ودورها في المجتمع. فهي تمثل "الحريم"، أو جناح النساء الخاص، من داخل المجتمع النسوي الصغير الذي عاشت فيه جل طفولتها، وتقدمه للقارئ الغربي بشكل إيجابي متحدية بذلك توقعاته الجاهزة والنمطية عن صورة المرأة العربية ودورها التقليدي السلبي. إذ تؤكد على شعور النساء بملكية فضائهن الخاص الذي يُفصل عنه الرجال، وهي بذلك تفسر عزل الرجال الاجتماعي عن النساء تفسيرا إيجابيا بمنح النساء حريتهن واستقلالهن وتميز هويتهن وطرقهن المعرفية والاتصالية عن هوية الرجال ومجتمعهم الخاص: "كلا الجنسين سكنا ثقافتين مختلفتين وإن كانتا متداخلتين أحيانا، ثقافة الرجال وثقافة النساء، كل منهما يرى ويفهم ويمثل العالم لنفسه بشكل مختلف تماما" (Ibid, ١٠٠-١٠١).

(٣) المفاوضة بين الثقافية (Intercultural Negotiation)

تعد "المفاوضة" استراتيجية مركزية في التقابلات الاجتماعية بوجه عام وعبر الثقافية على وجه الخصوص. بل إن هذه الاستراتيجية تصبح أكثر إلحاحاً وأهمية في مقام التقابل الثقافي حيث تجعل الاختلافات الثقافية والإيديولوجية الجوهرية الاتصال أو الاتفاق بين المتخاطبين أمراً صعب المنال. وهذا هو السياق الذي يجمع الكتاب الثلاثة بقرائهم المتخيَّلين، حيث يستخدم الكتاب ثلاث استراتيجيات مختلفة للمفاوضة بين الثقافية (أو المثاقفة). بالإضافة إلى إنشاء تقابل بلاغي حواري مع قرائهم، فإن هذا التقابل يمثل تقابلاً أخلاقياً بين ثقافتين يتجاوز التركيب الجوهراني والتبسيطي لثنائية "الشرق" و "الغرب" الذي يخفي أو يتجاهل التنوعات والتعقيدات والاشتراكات بين الثقافية.

أولى استراتيجيات المفاوضة بين الثقافية هي **الترجمة الثقافية** (cultural translation). والترجمة الثقافية هنا لا تعني الترجمة اللغوية فحسب، وإن كانت هذه جزءاً لا يتجزأ من أي ترجمة ثقافية، بل تتجاوز ذلك إلى ترجمة المعاني والقيم الثقافية الخاصة والمركبة المتضمنة في اللغة الأصل، أي العربية. والترجمة، بطبيعة الحال، تشمل أو تستلزم نوعاً من التحول في المعنى الثقافي ضمن مبدأ أو شرط التبادلية المذكور آنفاً والذي يقتضي إخضاع لغة الكاتب وثقافتها لمتطلبات وسمات لغة وثقافة القراء المزاحمة. ودور الكتاب في مثل هذا النوع من الترجمة هو دور الوسيط الذي ينشئ مساحة بينية لثقافته ومبادئها وقيمها وتصوراتها الخاصة، ضمن وعي الآخر/القارئ المختلف ثقافياً وإيديولوجياً.

يتفكر سعيد في مقدمة سيرته في هذا النوع من ترجمة الذاكرة "الإثنية" عبر موقعه الخاص ككاتب مغترب يعيد تركيب ذكرياته الأولى عن زمان ومكان وثقافة مختلفة: "لقد كان أكثر تشويقا لي كمؤلف الشعور الذي تملكني بسبب محاولتي الدائمة لترجمة تجارب عشتها ليس في بيئة مختلفة فقط بل بلغة مختلفة...لقد كان الانفصام الأساسي في حياتي بين العربية، لغتي الأم، والإنجليزية، لغة تعليمي ووسيلة تعبيري فيما بعد كعالم ومدرس، ولذا فإن محاولتي إنتاج قصة لأحدهما بلغة الآخر...كانت مهمة معقدة" (Said, *Out of Place*, xiii-xiv). وبالرغم من أن سعيد هو الكاتب الوحيد الذي يتناول مسألة قوة وإشكالية لغة الغربة بشكل مباشر، فإن ما يقوله ينطبق على فواز تركي وليلى أحمد الذين ولدا ونشآ في بيئة عربية.

إن النص الذي ينتجه الكتاب في نهاية المطاف ليس نصا إنجليزيا خالصا؛ بل هو نص اغترابي هجين يحمل أثر وصور هوية بين لغتين وثقافتين. إنه نص مكيف ليلائم قراءه الغربيين، لكنه ليس بالنص الذي يسهل اختراقه أو تأويله. فالترجمة الثقافية دائما ما تترك شيئا وراءها لا يمكن توصيل معناه بشكل كامل؛ وما يمكنها توصيله للقراء هو لمحة من المعاني المركبة والاستلزامات الدقيقة للتجربة الثقافية كما عاشها الكتاب. إن الفراغ الذي ينشأ بين اللغتين/الثقافتين نتيجة للبعد اللغوي/الثقافي بينهما، يشكل فجوة معنى لا يمكن تجاوزها، مما يصعب مهمة الكتاب ويصيب القراء بالغموض والحيرة أحيانا تجاه هذه المعاني. ويمكن القول بأن عملية الترجمة الإثنية تعمل بشكل جدلي: فهي لا تسم الحضور العرضي لتجربة أو ذاكرة مختلفة فحسب بل تدل أيضا على غياب آخر غير قابل للتمثيل (ما يقصيه أو يهمشه أو يزيحه ذلك الحضور). ومن أمثلة الهجنة التي تنتجها الترجمة الثقافية ما يتكرر في سير

الكتاب من نصوص اعتراضية تحوي أسماء أو عبارات أو جمل عربية. تارة تترجم هذه الكلمات والعبارات العربية حرفيا للقراء، وتارة تترك بلا ترجمة لكي يحاول القارئ استنتاج أو تخمين معناها من السياق النصي، مما يمثل في حد ذاته إشارة إلى صعوبة أو استحالة ترجمة تلك العبارات العربية الخاصة المحملة بمعانيها الثقافية المميزة، أو ما يسمى بـ "الفجوة الكنائية"[٧] بين اللغتين.

وتعد التجربة الدينية ومعنى الإسلام كما عاشه المؤلفون والمسلمون في العالم العربي من أهم المعاني والممارسات الثقافية الخاصة التي تترجمها ليلى أحمد وكذلك فواز تركي لقرائهما الغربيين. فليلى أحمد تفرق بين ما تسميه "إسلام الرجال" من جهة و "إسلام النساء"، من جهة أخرى. وهذا التفريق الثنائي بالنسبة لها تكون بسبب "الجنوسة" التي تشكل فهم المرأة للدين في المجتمع المصري بشكل مختلف عن فهم الرجل له. فهي تطلق على النوع الثاني الذي تفضله "الإسلام الأخلاقي" أو "الشفهي/السمعي" أو "المعاش"، وتطلق على النوع الأول "الإسلام الكتابي" أو "النصي" أو "الرسمي". فـ "إسلام النساء"، الذي تلقته من قريباتها وجليساتها من النساء أثناء طفولتها، يهتم بالجوانب الأخلاقية والقيمية بالدين أكثر من "إسلام الرجال": "إنه إسلام يؤكد على السلوك الأخلاقي وروح الإسلام الخلقية...وكطريقة لفهم معنى حياة المرء والحياة الإنسانية بوجه عام والتفكر فيها" (Ahmed, *Border Passage*, ١٢٥).

---

[٧] "الفجوة الكنائية" بين اللغات (metonymic gap) مصطلح استخدمه بيل آشكروفت في كتابه *The Empire Writes Back* (pp ٥١-٥٨).

وبالرغم من اهتمام تركي بالمعنى والجانب الأخلاقي للإسلام أكثر من "الشعائر"، إلا أنه يتناول هذا الجانب بشكل تاريخي. فهو يزعم أن الإسلام الحقيقي يتمثل في البحث عن الحرية كما فهمها ومارسها المسلمون الأوائل: "إن قبائل الصحراء المستقلة تماما التي دعاها الرسول... لا يمكن أن تكون قد أجابت لما هو أقل من دعوة لحرية أصيلة" (Turki, ***Exile's Return***, ١٤٤). وبالإضافة إلى قيمة التحرر من الظلم والطغيان، فإن طلب العلم يمثل القيمة الأصيلة الثانية للإسلام، كما يفهمه الكاتب. كما يفرق تركي بين الإسلام الكلاسيكي، كما يسميه، والإسلام المعاصر الذي يمثل "محاكاته الساخرة"، حيث يقلل مسلمو اليوم من شأن قوته التحويلية في خلق "تحرر بشري حقيقي" (Ibid, ٢٥٥-٢٥٦).

أما استراتيجية **تفكيك الجوهر** (de-essentializing)، ثانية استراتيجيات المفاوضة بين الثقافية، فتعني تفكيك جوهر الآخر، وتحديداً العالم الغربي أو الثقافة الغربية؛ أي العدل والاعتدال في الحكم عليه وعدم تصويره على أنه كتلة صماء من الشر المحض أو منبع لشرور العالم ومصائبه. فبالرغم من أن الكتاب الثلاثة عاشوا في مناطق خضعت للاستعمار الغربي قبل هجرتهم إليه، وذاقوا مرارة ويلاته، وعانوا من الآثار المدمرة للعنصرية والهيمنة الثقافية الغربية، إلا أنهم يصورون العالم الغربي وثقافته بكل تمايزها وتغايرها وتفصيلاتها وخواصها وخيرها وشرها. إن جميع صور التعامل والتفاعل بين الكتاب وبين الغربيين وثقافتهم وتراثهم تنتظمها فكرة واحدة: إنها تمثل وقفة صريحة لا مواربة فيها ضد التنميط الجائر، والتعميم الجارف، والاختزال القاصر (للآخر)، وتأكد على هوية الغرب المركبة والمتنوعة والمتعددة.

فإدوارد سعيد وليلى أحمد يكتبان كثيرا عن تفاعلهما المركب والغني مع التراث الفكري الغربي بوجه عام والجمالي/النقدي على وجه الخصوص. فسعيد يصف "تجاربه الرائعة" مع الأدب والموسيقى والثقافة الغربية بنبرة من الإعجاب والافتتان، أما ليلى أحمد فتحكي قصة اكتشافها لـ "كنوز الأدب الإنجليزي" التي وقعت في حبها. هذا النوع من السرد التصويري للتجارب والتحولات الفكرية للكاتبين يمثل حكما أخلاقيا ضمنيا لقيمة المفاوضة أو التفاعل الثقافي الذي يقوض التضاد الثنائي بين الشرق والغرب. وتصوير هذا النوع من التقابل والتفاعل عبر الثقافي يختلف بشكل ملحوظ عن تصوير الكتاب لهيمنة القوى الغربية وثقافاتها وتأثير ذلك على الثقافة العربية المحلية. وهذا شاهد على قدرة الكتاب على تحديد التقابلات الثقافية والتفريق بينها، أحيانا في السياق ذاته، والانتباه لتفاصيلها ودقائقها، والابتعاد عن تعميم المواقف والأحكام والتجارب عن الآخر.

بالإضافة إلى إبراز أوجه التفاعل البناء مع التراث الفكري الغربي والنظم التعليمية الغربية وأثرها في تحول الذات، فإن الكتاب ينتقدون بشكل صريح وضمني المواقف والتمثيل "الجوهراني" لبعض المفكرين أو الناشطين العرب أو العرب الأمريكيين. فليلى أحمد، على سبيل المثال، تقدم وبشكل واف في الفصل العاشر من سيرتها نقدا مفصلا لكتاب سعيد الشهير *الاستشراق* وأطروحته المركزية "الجوهرانية". ومما يلاحظ على نقدها النافذ أن معظم نقاطه الرئيسة مبنية على أو متشكلة بواسطة تجربتها الذاتية كامرأة عربية تعيش في الغرب وتفاعلت لفترة طويلة مع ثقافته وطرقه المعرفية وخصائصه الأنتولوجية.

أما استراتيجية **المقارنة/المغايرة** (comparison/contrast)، ثالثة استراتيجيات المفاوضة بين الثقافية، فهي ضرب من ضروب التفاعل الثقافي التقابلية الذي يراوح بواسطته الكاتب سردياً/بلاغياً بين ثقافتيه الأصلية والجديدة. يوظف الكتاب استراتيجية المقارنة لخلق مساحة مشتركة من التفاعل بين الثقافتين العربية والغربية، وبينهم وبين قرائهم عبر تأكيدهم على المشتركات والتشابهات الثقافية. وفي نفس الوقت يحاول الكتاب تقريب عدد من مفاهيم وممارسات وجوانب الثقافة العربية من خلال مقارنتها بشبيهاتها في الثقافة الغربية. أما المغايرة فإنها تبرز الفروق العرضية بين الثقافتين، وتؤدي إلى حكم أخلاقي، وبالتالي تراتب قيمي، يتضمن أفضلية محددة ومقيدة بزمان ومكان وظرف معين، مما يبقي الكتاب والقراء من الثقافتين في حوار ثقافي كلما انتقل التقييم من ثقافة إلى أخرى.

فليلى أحمد تصور بدقة العوالم الداخلية للمجتمعات النسوية عبر القومية التي عاشت فيها في مصر وإنجلترا والإمارات العربية المتحدة، وتقارن بينها أو بين بعض جوانبها. فهي تارة تقارن بين السمات المكانية الهادئة لكلية قيرتون النسوية في كامبرج بإنجلترا وبلدتها الأصلية "عين شمس"، إحدى ضواحي القاهرة (Ahmed, *Border Passage*, ١٨٠)، وتارة أخرى تقارن بين "حريمين" متشابهين: المجتمع النسوي في كلية قيرتون والمجتمع النسوي الذي كانت جزءا منه في الإسكندرية، مؤكدة على تميز النساء في كلا المجتمعين بالاستقلال والفاعلية: "وجدت نفسي أعيش، كما كنت في الإسكندرية، في مكان كانت النساء فيه...يمتلكن زمام السلطة. قيرتون...كان نسخة من مجتمع النساء-الحريم-كما عشته كل صيف في الإسكندرية" (Ibid, ١٨١).

ومن أنواع المقارنة التي يستخدمها كل من فواز تركي وليلى أحمد المقارنة بين الثقافية التقريبية، حيث يتناول الكاتب بعض جوانب الثقافة العربية بما يقابلها في الثقافة الأنجلو-أمريكية لتقريبها للقراء الغربيين. فكلا الكاتبين مثلا يقارنان بين سورة الإخلاص (فواز تركي) أو الفاتحة (ليلى أحمد) من جهة وبين "الصلاة الربانية" عند النصارى. ويقارنان بين أنواع أو أشكال اللغة العربية واللغة الإنجليزية. فتركي يقارن بين "العربية الكلاسيكية" و "الرسمية" المعاصرة و "الشفهية" من جهة، وشبيهاتها: إنجليزية "تشوسر" و "تشرشل" والإنجليزية "الأفرو-أمريكية" (Turki, *Exile's Return*, ١٢٠). أما ليلى أحمد فتشبّه العربية الشفهية بالإنجليزية، وكلاهما تمتازان بـ "حيوية" لا تمتلكها العربية الفصحى.

أما المغايرة، فتستخدم أحيانا لإلقاء الضوء على بعض الفروق والاختلافات في بعض الجوانب الاجتماعية والثقافية والتاريخية بين الثقافتين العربية والغربية. فليلى أحمد تتناول بالتحليل التراتب الطبقي الصارم في المجتمع الإنجليزي وتغايره بتراتبية المجتمع المصري "المعتدلة": "في قيرتون، إذن، هذه الحياة المكرسة للسعي وراء "الأشياء العليا" والمغذاة بعمل الآخرين يمكن أن تعاش بلا شعور بالذنب و...بلا إحساس بأنك كنت تضطهد أو تستغل أي أحد. لقد كانت خالية من صلات المودة والرباط الشخصي" التي تميز علاقة الخادم والسيد في مجتمعات العالم الثالث (Ahmed, *Border Passage*, ١٨٣). وفي موضع آخر تفرق الكاتبة بين مفهوم وممارسة العبودية في التاريخ الإسلامي، الذي كان العبيد فيه "جزءا لا يتجزأ من الحياة الارستقراطية والملكية"، وبين ممارسات الاستعباد البشعة المتجذرة في التاريخ والمجتمع الأمريكي (Ibid, ٩٨).

٥ - الخاتمة

إن سؤالي البحث اللذين طرحا في المقدمة، واللذين تناولا علاقة البلاغة بالهوية الثقافية، يرتبطان ببعضهما بواسطة هذه الآلية: إن مجموع الاستراتيجيات البلاغية الرئيسة المتموقعة تاريخيا وثقافيا التي يستخدمها الكتاب العرب الأمريكيين (التماهي، المقاومة، المفاوضة)، بالإضافة إلى الاستراتيجيات المتعددة المنبثقة عنها، وجانبها الأخلاقي والسياسي، وآثارها المحتملة على القراء، تنتج نمطا خاصا من التقابل الثقافي، يربطها ببعضها البعض ويميزها عن غيرها من المقامات البلاغية والتقابلات الثقافية الأخرى. وبالرغم من تنوع هذه الاستراتيجيات في الجزئيات والتفاصيل إلا أن هناك عددا من أوجه الشبه الواضحة التي تكون نموذجا متكررا أو نمطا خاصا من التقابل الثقافي الذي أطلق عليه "النمط اللاجوهراني التفاعلي" والذي يميز موقف الكتاب عبر الثقافي وعلاقتهم بالآخر.

فمن خلال استراتيجيات التماهي عبر الثقافي البلاغية حاول الكتاب الثلاثة تجاوز الجوهرانية الثقافية من خلال إبراز القيم والجوانب الإنسانية والكونية التي يشتركون فيها مع القراء عموما والغربيين منهم على وجه الخصوص، والتي تتجاوز الفروق والاختلافات الثقافية. فهذه المساحة المشتركة من التشابه والتفاعل بين الثقافتين تحول دون إمكانية تصور جوهر لأي من الثقافتين المعنيتين (سواء كان متفوقا أو دونيا) منفصل تماما وبشكل مطلق عن الثقافة الأخرى. وبالمقابل فإن الكتاب أيضا يؤكدون على نبذهم لجميع الإيديولوجيات الانفصالية والإقصائية التي تقدم العداء الدائم على التسامح والتعايش.

أما استراتيجيات المقاومة الانتمائية فهي تركز على الجانب التكويني أو البنائي للمقاومة المتمثل في توكيد الأواصر السياسية عبر القومية مع المضطهدين والمبعدين والمستَعمرين. وتوكيد الانتماء هذا إنما نشأ بسبب الممارسات الإقصائية للاستعمار والهيمنة الغربية وإيديولوجيتها العنصرية الجوهرانية. فهو إذن انتماء استراتيجي مبني ليس على خصائص ثقافية فقط، وإنما أهداف وقضايا سياسية جماعية تتجاوز الحدود القومية. أما استراتيجيات المقاومة التفكيكية فهي تستهدف الاستعمار والهيمنة الغربية بشكل أكثر مباشرة وذلك لكشف طرقها المختلفة والخفية في تبرير الاستعمار عن طريق تكريس ونشر إيديولوجيا التفوق الغربي المطلق ثقافيا وأخلاقيا على باقي ثقافات وأمم العالم، ولتفكيك الثنائيات الجوهرانية التي أنشأها الغرب والمبنية على افتراض أفضليته وتميزه المطلق ودونية وتخلف الثقافات الأخرى.

وأخيرا فإن استراتيجيات المفاوضة بين الثقافية تتناول وبشكل توكيدي الجانب التفاعلي للسير الثلاث وأهميته كنمط للتقابل الثقافي في عالم تمزقه الصراعات العسكرية والسياسية والاقتصادية ويهدده شبح الصراع بين الحضارات. فبالإضافة إلى إنشاء تقابل بلاغي حواري مع قرائهم، فإن المؤلفين أيضا يمثلون من خلال سردياتهم الذاتية تقابلا أخلاقيا بين الثقافات يتجاوز البناء الجوهراني والتبسيطي والاختزالي للتضادات الثنائية التعميمية مثل "الغرب/الشرق " و "نحن/هم" و "العالم المتحضر/الهمجي" والتي تمحو أو تتجاهل التنوعات والتعقيدات والمشتركات بين الثقافية. وتشير استراتيجية المفاوضة أيضا إلى الدور الهام الذي يمكن أن يلعبه "الوسطاء" الثقافيون أو المترجمون في الحوار بين الثقافات. إن كثيرا من الشُّبه والصور المغلوطة والنمطية التي تعكر صفو العلاقات بين الثقافات اليوم يمكن إزالتها أو

كشفها أو تغييرها بواسطة الكتاب والمثقفين عبر القوميين/بين الثقافيين الذين باستطاعتهم طرح وصياغة القضايا والمسائل المعقدة ومخاطبة الجماهير عبر القومية بشكل مؤثر وفعال. إن النمط غير الجوهراني والتفاعلي الذي تقترحه الدراسة يمثل بارقة أمل من الاعتدال والتفاهم بين الثقافات، خاصة في ظل تنامي التوتر بين الغرب والعالم الإسلامي ونزعة الاستعلاء والهيمنة الامبريالية لدى الولايات المتحدة الأمريكية.

المراجع

Ahmed, Leila. *A Border Passage: From Cairo to America—A Woman's Journey*. New York: Penguin, ١٩٩٩.

- - -. *Women and Gender in Islam: The Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale UP, ١٩٩٢.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, eds. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*. London: Routledge, ١٩٨٩.

Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Trans. Michael Holquist and Caryl Emerson. U of Texas P Slavic Series ١. Austin: U of Texas P, ١٩٨١.

Burk, Kenneth. *A Rhetoric of Motives*. Berkley: U of California P, ١٩٦٩.

Eagleton, Terry. "Conclusion: Political Criticism." Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*. ٢nd ed. Minneapolis: U of Minnesota P. ١٩٩٦. ١٦٩-٨٩.

Naff, Alixa. "The Early Arab Immigrant Experience." *The Development of Arab-American Identity*. Ed. Ernest McCarus. Ann Arbor: U of Michigan P, ١٩٩٤. ٢٣-٣٦.

Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, ١٩٩٣.

- - -. *Orientalism*. New York: Vintage, ١٩٧٨.

- - -. *Out of Place: A Memoir*. New York: Knopf, ١٩٩٩.

- - -. *The Question of Palestine*. New York: Vintage, ١٩٩٢.

Suleiman, Michael. "Introduction: The Arab Immigrant Experience." *Arabs in American: Building a New Future*. Ed. Suleiman. Philadelphia: Temple UP, ١٩٩٩. ١-٢٤.

Turki, Fawaz. *The Disinherited: Journal of a Palestinian Exile*. New York: Monthly Review P, ١٩٧٢.

- - -. *Exile's Return: The Making of a Palestinian-American*. New York: FP, ١٩٩٤.

- - -. *Poems from Exile*. Washington D.C.: Free Palestine P, ١٩٧٥.

- - -. *Soul in Exile: Lives of a Palestinian Revolutionary*. New York: Monthly Review P, ١٩٨٨.

- - -. *Tel Zaatar Was the Hill of Thyme*. Washington D.C.: Free Palestine P, ١٩٧٨.

من الكنائي إلى الاستعاري

رواية إبراهيم الكوني: " الدّنيا أيّام ثلاثة " نموذجاً[1]

د. محمد رشيد ثابت

قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة الملك سعود

ملخص

يتنزّل مبحث (الذات) في مجال المقاربة التلفظية في النقد المعاصر، ويعدُّ إجراء هذا المبحث في نص روائي من أكثر الأعمال اتصالاً بموضوع: (اللغة والهوية) في اشتغالها الفني عمومًا، واشتغالها السردي على وجه التحديد.

وتتمثّل المشاركة المقترحة في دراسة مظاهر تشكُّل الذات المنشئة في رواية عربية معاصرة، لم يمضِ على صدورها سوى خمس سنوات (أي سنة ٢٠٠١)، بعنوان: (الدنيا أيام ثلاثة) للكاتب الليبي إبراهيم الكوني.

وتتجه هذه المشاركة إلى تدبُّر الطابع التجريبي للذات المذكورة، في هذه الرواية. ونعني بهذا الطابع أن الذات المنشئة فيها، وهي تسعى إلى التواصل مع السائد والموروث العربي والإنساني، تبحث، من خلال التصرُّف في صياغته، إلى إقامة بعض وجوه فرادتها واختلافها. فترتسم هذه الذات، في علاقتها بالذاكرة، قطبَ تنازع بين التماثل والاختلاف، بين إعادة إنتاج هذه الذاكرة وبين محاولة تجديد تأليفها.

---

[1] إبراهيم الكوني: " الدنيا أيام ثلاثة" ، دار الملتقى للطباعة والنشر، بيروت.

وقد تجسّم هذا التنازع، ضمن خطاب الرواية المعنية بالدرس، وآليات إنشائها، في الانطلاق من لوحة أثرية تاريخية تعود إلى ماضي ليبيا المغرق في القِدَم، وأحد أخبار ابن عبد ربه في كتابه (العقد الفريد)، وتوظيفها مع جملةٍ عديدةٍ أخرى من الأشكال والمرويّات، في بناء عمل روائي شديد التشابك، بصوغ هوية ً مخصوصة ً، قوامها رؤية الذات لذاتها ولغيرها من الذوات وكافة العالم.

تمهيد

مَرَّ الأثَرُ الفنّي، ومن ضمنه الأثر الأدبي، وَمَرْجِعيَّتُهُ، بطرح تصوّرات عدّة شديدة التّباين والاختلاف، منها:

- تصوّر يعتبر الأثر محيلاً على مرجع سابق له، أو موهم على الأقل، بهذه العلاقة. وتندرج ضمن هذا التّصور، في الفكر اليوناني القديم، المقاربة الأفلاطونية القائلة بقيام الفنّ، ومنه الشعر، على محاكاة مغالطة، موضوعها " عالم المثل"، ضرب أفلاطون لتصويرها مثل أهل الكهف الشّائع.

ثمّ عدّل أرسطو هذه المقاربة، فنزّل موضوع المحاكاة على أرض الواقع البشري، حين ربطه بثنائيّة "الخير والشرّ" وحصره في "أن المحاكين إنّما يحاكون أفعالا[١]. توافق هذه الثنائيّة ما " جُبِلَتْ عليه طباعهم " فالشعراء ذوو النفوس النبيلة

[١] أرسطو: " فن الشعر"، دار الثقافة، بيروت، ص ٨.

إنما حاكوا الفعال النّبيلة وأعمال الفضلاء. وذوو النّفوس الخسيسة حاكوا فعال الأدنياء "[٣].

ويُدرج في هذا السياق، سياق الإقرار بأسبقيّة المرجع للأثر، جانب كبير من درس هذه العلاقة، في النّقد العربي القديم، رغم أنها طرحتْ بغير الطريقة التي بها طرحتْ عنْد قدامى اليونانيين. فقضيّة العلاقة بين الشكل والمضمون أو اللفظ والمعنى، ظلت لفترة طويلة محلّ جدل كبير شمل المفاضلة بينهما[٤]، في حين تواصل الإقرار بأسبقيّة الثاني للأوّل.

- وتصوّر ثان متأخر عن السّابق يقول بعدم الفصل بين الأثر ومرجعه فيجري دراستهما متماهيين، متشكلاً أحدهما في سياق الآخر، وفق طرائق ومقاربات مختلفة، مثل المقاربة اللسانيّة والبنيويّة والوظائفيّة والسّيميائيّة...

- وقد راجعت مجموعة u البلجيكيّة هذا التصوّر في مصنّفها عن العلامة المرئيّة[٥] وسعت إلى تجاوز ثنائيّة العلامة اللغويّة (دالّ / مدلول) وما تحيل عليه من مرجع خارجها، وأثبتت أنّ هذه العلامة موزّعة على ثلاثة عناصر: العلامة ذاتها والنمط والمرجع. وإذا كان العنصر الأوّل مدركا حسّيا والعنصر الثّالث هو الواقع

---

[٣] المرجع السابق، ص ١٣.

[٤] ابن رشيق: " العمدة" ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م. بباب اللفظ والمعنى، ص ص : ٢٠٠ - ٢٠٥.

[٥] Groupe u: " Traité du Signe Visuel, Pour une esthétique de l'image", éditions du Seuil, ١٩٩٢.

الملموس، فإن النمط متصوّر ذهني ليست له خصائص مرئيّة"[١]. ولكنّه يتغيّر بتغيّر الأشخاص وتجربتهم الذاتيّة. ومن أهمّ النتائج التي حققتها هذه المراجعة أنها عدّلت إحالة الأثر الفنّي على الواقع مباشرة، وبيّنت دور المرجعيّة الذاتيّة أو النمط في إنشاء صورة هذا الواقع.

وأمام تفاوت أهميّة مختلف هذه التصوّرات ومقارباتها في تناول هذا الأثر وعلاقته بمرجعه نقترح أن نسلك في هذا المقال مسلكا تأليفيّا يطمح إلى البحث عن سبيل أنجع في تدبّر الإشكاليّة المطروحة.

يتمثل هذا المسلك في إجراء مقاربة إنشائية تلفظيّة نسعى من خلالها إلى إعادة النظر في روابط الثالوث الملازم للأثر الفنّي: المرجع والأثر والقارئ، ومراجعة أوجه التّفاعل القائمة في دراسته:

* نعني بالمرجع، في هذه المقاربة، المشترك اللغوي والثّقافي الذي منه ينطلق الأثر ومعه يتواصل بالضرورة، إذ لا عمل إبداعي ينطلق من لا شيء. ولا رَيْب في أن هذا المرجع العام تتفاوت دائرته تنوّعا واتساعا من مبدع إلى آخر. والمبدع، في إنجاز هذا العمل المتأسّس على اللغة وبواسطتها، يقيم صورا لا حصر لها من التصرّف في ذلك المتشرك وإعادة إنتاجه. تنهض بهذه الصّور، ذات منشئة أو"هُوِيّة مبدعة" تتحدّد بمحصّل وعيها بذاتها وبالعالم الذي فيه تنخرط وإليه تنتمي. وهذا المحصّل ، نتاج تفاعل بين عديد الذّوات، يتشكل عبر فعل التّلفظ بخطابها، وينقطع بانقطاعه.

---

[١] المرجع السابق، ص ١٥٤.

* يرصد هذا الوعي انطلاقاً من أدنى الوحدات المعبّرة عنه في هذا الفعل، أي ما تسمّيه أوركيوني بـ " الذّوتم " (Le Subjectivème)[٧]، وانتهاءً إلى مجمل نسيجه اللغوي والبلاغي. لذلك يختلف طرح الذات وعلاقتها بخطابها عن طرح مقولة الانعكاس وتقديرها لصلة الأثر بصاحبه. فالعلاقة الأولى علاقة اندماج وانصهار، بينما الثانية علاقة مفارقة وانفصال.

* ويحمل الطرف الثالث، متلقي الأثر، على درس وجهين فيه لذاته المبدعة:

- وجهها فاعلة متصرّفة في المشترك والسّائد الذي انتهى إليها.

- ووجهها موضوعاً ينشئه خطاب نفس الأثر عبر تفاعل ذات القارئ، مع سيّرورة تشكّل هذا الأثر، فـ " هُويّة الذات السّاردة وهي تمارس فعل القصّ تخبر عن ذاتها عبر هذا الفعل "[١].

واجتماع هذين الوجهين، في الدّراسة، هو الذي نعنيه بالذات التجريبيّة، في تراوحها بين اختبار بحثها عن هويّتها متصرّفة في السّائد والمشترك وبين تناميها من خلال فعل هذا الاختبار نفسه، أو في تجاذبها بين قراءة الإنشاء، وقراءة التقبّل.

---

[٧] يطلق مصطلح " الذوتم" على أدنى الوحدات تعبيرا عن الذات في خطابها.

[٧] C.K. Orecchioni: " L'énonciation, de la Subjectivité dans le Langage", Armand Colin, ١٩٩٩, p.٣٦

[١] Jacques Brès: " La narrativité", éditions Duculot, Louvain- La Neuve, Belgique, ١٩٩٤, P.٧١

ننطلق ،في دراسة هذه الذات، من رواية " الدنيا أيام ثلاثة " للكاتب الليبي المعاصر أنشأها في مطلع القرن الحالي (سنة ٢٠٠٠م)[1] وعقب قرابة أربعين سنة من تجربة في التأليف شملت اختبار عديد أجناس القصّ وأشكاله.

معيّنات الذات المبدعة معيدةً لإنتاج السائد

تختلف هذه المعيّنات، في رواية الكوني، أنواعاً وأشكالاً ومواقع، لذلك نقسّمها إجرائيّاً إلى صنفين كبيرين ندرج ضمن كل منهما أصناف معيّنات فرعيّة مختلفة الخصائص والوظائف.

I. معيّنات الخطاب على الخطاب (Le meta - discours)

ترد هذه المعيّنات في صدارة الخطاب الرّوائي فتفضي إليه وتتعلق به دون أن تكون جزءاً من متنه:

١ - **لوحة أثرية** : تقيم شبكة معيّنات مرئيّة على الصّفحة الأولى من غلاف الرّواية الخارجي، مصحوبة، في أسفلها، بتعليق مكتوب يعرّف بها وبالسّياق المرجعي الذي فيه تتنزّل: "لوحة الغلاف لفنّاني ما قبل التاريخ: الصّحراء الليبية. منطقة تادررت - الألفيّة السّابعة ق.م"[2].

---

[1] " الدنيا أيام ثلاثة " : ص ٣٠٤.

[2] المصدر السابق، ص ٤.

تستعصي علينا، لا محالة، دراسة مكوّنات هذه اللوحة، أشكالاً وألواناً وأضواء ودلالات، لا فتقارنا إلى الآليات اللاّزمة لتدبّر هذا الفنّ، إلاّ أن التّعليق المصاحب لها، يدعو القارئ، منذ البداية، إلى ملاحظة جسر تواصل تقيمه الذات المبدعة بين مرحلة تاريخيّة موغلة في القدم تسبق العهدين الإسلامي والمسيحي، وبين الحضور اللاّتاريخي المتجدّد الذي ينشئه فعل القصّ عبر مختلف الصّيغ الزّمنية الماثلة فيه، ماضياً وحاضراً واستشرافاً".

وبهذا المظهر الأوّل من الربط، تضع تلك الذات أولى لبنات المرجع الذاتي الذي تبدعه في خطابها، فتحدّ من وظيفته الإحاليّة بينما تكثف وظيفته الإيحائيّة.

٢ - خبر ابن عبد ربّه (٢٤٦ - ٣٢٨هـ) منقولاً عن كتابه " العقد الفريد" " "في تعزية أكثم بن صيفي عمرو بن هند ملك العرب على أخيه"".

يشكّل هذا الخبر خطاباً على خطاب يفتتح القسم الأوّل من الرواية بعنوان: " أوّل الأيّام - الطلسم"". ورغم البياضات الفاصلة بين الخطابين، من جهة، وبين اللوحة الأثريّة السّابقة له، من جهة أخرى، ففي تعاقب هذه

" " يعد اللاّزمن أساس العمل الفني" :

Morten NØJGAARD: "Temps, réalisme et description, Essai de théorie Littéraire" Paris, Honoré-Champion, édition ٢٠٠٤, P.٢٨.

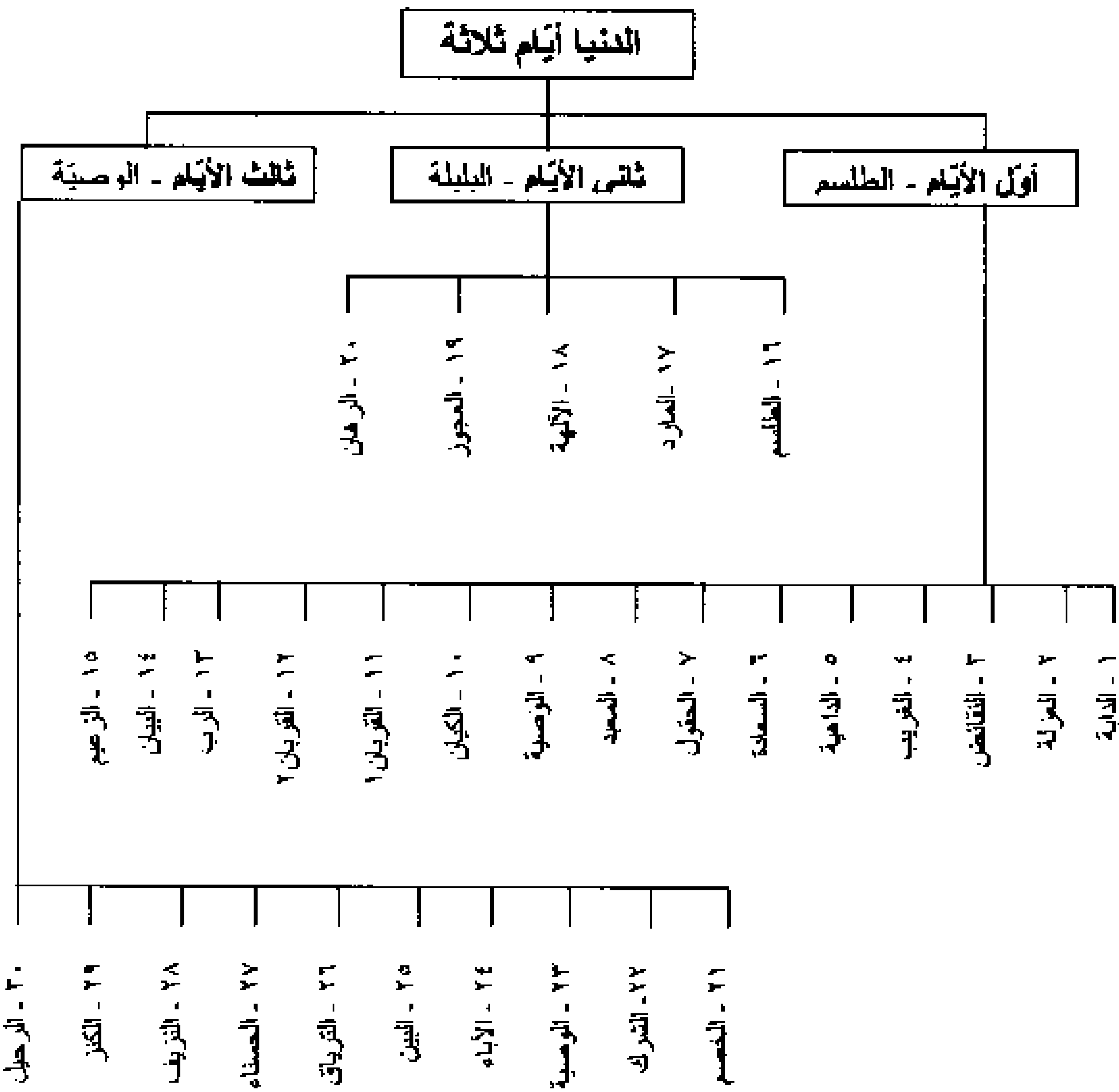
ابن عبد ربّه : " العقد الفريد " دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣م، ج٣، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

" " الدنيا أيّام ثلاثة " ، ص ٧.

المصدر السّابق، ص ٥.

الخطابات، على اختلاف أنواعها الفنيّة ، تواصل آخر غير مصرّح به تقيمه الذات المبدعة يوحي بامتداد فضاء المرويّ وانفتاحه ضارباً في فضاء الصّحراء الليبيّة ما قبل التّاريخ، متواصلاً مع فضاء الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده، ومتّجهاً نحو فضاءات أخرى لم يكشفها بعد مرويّ الخطاب الروائي، ولكنها ترتدّ، في الظّاهر، إلى الفضاء الأوّل، فضاء اللّوحة الأثريّة.

٣ - ويمكن أيضاً أن نصنّف ضمن معيّنات الخطاب على الخطاب نوعاً أكثر إيجازاً من الخطابين السّابقين ولكنه أقرب صلة بالذات المبدعة في خطابها، يتمثل في **شجرة عناوين أقسام هذا الخطاب وفصوله:**


الدنيا أيام ثلاثة
أول الأيام - الطلسم
ثانى الأيام - البلبلة
ثالث الأيام - الوصية
١٦ - الطلسم
١٧ - المارد
١٨ - الآلهة
١٩ - العجوز
٢٠ - الرهان
١ - الدابة
٢ - العزلة
٣ - التناقض
٤ - الغريب
٥ - الداهية
٦ - السعادة
٧ - الحقول
٨ - العهد
٩ - الوصية
١٠ - الكيان
١١ - القربان ١
١٢ - القربان ٢
١٣ - الدرب
١٤ - البيان
١٥ - الزعيم
٢١ - الحسم
٢٢ - الشرك
٢٣ - الوصية
٢٤ - الإباء
٢٥ - البين
٢٦ - الترياق
٢٧ - الحسناء
٢٨ - الزحف
٢٩ - الكنز
٣٠ - الرحيل

تفصّل أقسام الرّواية الثلاثة ما يجعل خبر ابن عبد ربّه في صياغة القول المـأثور. ولكنّ غموض عناوينها الثانية (الطلسم والبلبلة والوصّية) يبعث عـلى التـساؤل: فـما علاقة الترتيب التصاعدي للأيام (أوّل الأيّام ← ثاني الأيّام ← ثالـث الأيّـام) بإجمالها السردي سواء في العناوين الثواني أم في عناوين الفصول؟

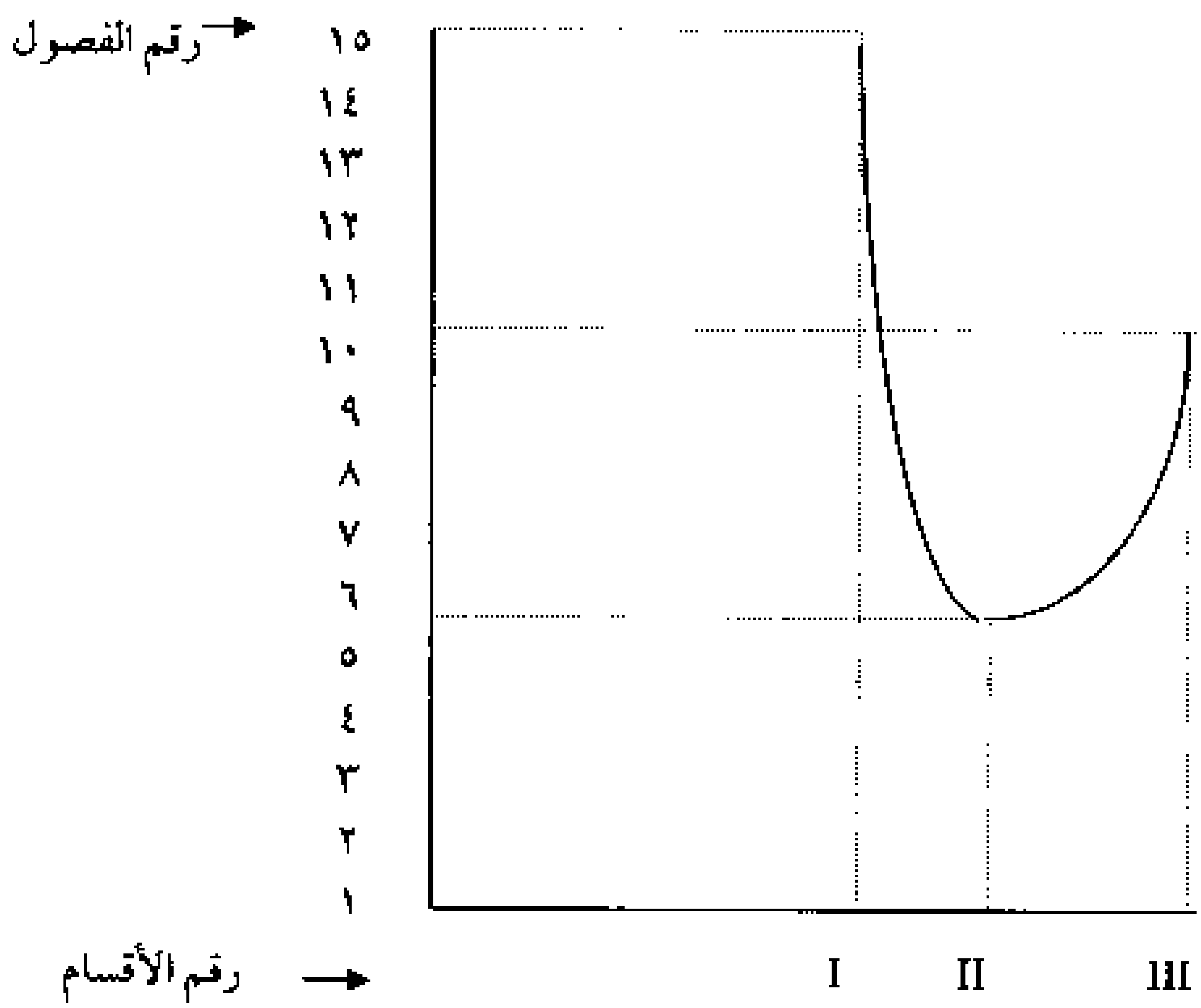
تبدو الذات المبدعة في تواصلها مع الخـبر المـوروث محوّلـة صـيغته المثليّـة إلى تركيب مُلغز يُذكي شهيّة كشف الحل[١]. ويتأكّد هذا التحويل أكثر فـأكثر حـين نقـارن بين نسب توزيع الفصول على كل قسم. فالنّظر في هذه النّسب يبعـث هـو أيـضاً عـلى الحيرة:

إذ عدد فصول القـسم الأول، أول أيـام الـدنيا (١٥) خـمسة عـشر فـصلاً، أي ثلاث مرات عدد فصول القسم الثاني، ثاني أيام الدنيا، (٥) ، بينما عدد فـصول القـسم الثالث (١٠) هو ضعف فصول القـسم السابق وثلثا فصول القسم الأول:

---

[١] يعدّ التشويق و " فتح الشهيّة " من الوظائف المتداوَلة في بعض العناوين، خصوصاً منها، ما صيغ في " بنيـة إلغاز وغموض"

Josep Bésa Camprubí: " Les fonctions du titre", Presse universitaire de Limoges, ٢٠٠٢, P.٢٥



فلعلّ الماضي (أول الأيام) بثقله وشدّة فعله في الأزمنة الأخرى يضاهي، في امتداده طول الزمنين مجتمعين: الراهن والآتي (ثاني الأيام وثالثهما) ولعلّ اعتبار هذين الزمنين ماضياً لم يحن بعد كفيل بتعادلهما مع أوّل الأيام (أي ماضيها). بل لعلّ الحاضر بفصوله الخمسة القليلة جزء يقتطع من الآتي ليلحق بالماضي، شأنه شأن بقيّة فصول المستقبل.

وعند الرّبط بين النّماذج الثلاثة المذكورة من الخطاب على الخطاب في رواية الكوني نتبيّن أن الذات المبدعة، وهي تسعى إلى التواصل مع التّراث، تبحث كذلك عن تواصلها مع القارئ فتوجّه إدراك تصرّفها في هذا التّراث لاستجلاء رؤية لذاتها

وللعالم تجري صياغتها عبر كامل الخطاب الرّوائي، فتتحوّل أمارات هذه البنية إلى جملة من اللّواتم تنتظم فيما بينها لتشكّل جوانب من هذه الرّؤية.

إلاّ أنّ هذه الأمارات يظلّ محدوداً إدراكها إذا بقيت معزولة عمّا جعلت إعلاناً عنه وتهيئة له. فوظيفة اللّغة الواصفة، تنتفي بانتفاء اللغة التي بها تتعلّق وعنها تتحدث[*]. لذلك تتعيّن دراسة معيّنات الذات في المتن الرّوائي للنّظر في علاقتها بمعيّنات هذه الذات في الخطاب على الخطاب:

II. معيّنات الذات المبدعة في الخطاب الرّوائي

لا ريب في أن هذا الصّنف من المعيّنات أشدّ غزارة وتنوّعاً من المعيّنات السّابقة. وإذا انحصرت هذه الأخيرة في ثلاث شبكات هي اللوحة الأثريّة والخبر الموروث ومنظومة العناوين، فإن صنفها الثاني يمتدّ على ٢٩٦ صفحة موزّعة على ثلاثة أقسام وخمسة وعشرين فصلاً. لذلك سنركّز التّحليل على ما يبدو أبرزها وأوضحها دلالة على الذات المبدعة وهويّتها السّردية[*].

١ - مركز الحبكة الحدثيّة في الرّواية

تتعدّد الحكايات المرويّة في " الدّنيا أيّام ثلاثة " وتتشعّب حبكاتها، ولكن تهيمن عليها، مع ذلك، حبكة مركزيّة تتواصل متقطّعة عبر فصول الرّواية وأقسامها.

---

[*] " تنتفي اللغة الواصفة إذا انتفت اللغة ذاتها، فوجود إحداهما مشروط بوجود الأخرى"

Josep Bésa Camprubi : " Les fonctions du titre" P. ١٦

[*] يشير ريكور إلى تلازم بناء القصة مع الهوية الذاتية أو السردية: " فهذه الهوية تبنيها القصة عبر خطابها

" Paul Ricœur: " Soi - même comme un autre", éditions du Seuil, ١٩٩٠, P. ١٧٥

فمن صيغة الخبر المثليّة اشتقّت الذات لغزاً جعلته محور هذه الحبكة وموضوع اختبار شخصيّتها الأساسية:

فالغريب الصحراوي صاحب الدّابة " العجيبة " نزل ضيفاً على قبائل الواحة. لكن سرعان ما اتّهمت دابته بأنّها نذير شؤم على هذه القبائل. لذلك دعي إلى مغادرتها. ولكن بدلاً من طرده على الفور راهنه زعيم الواحة على لغز مشتقّ من خبر ابن عبد ربه فاشترط عليه حلّه إذا أراد البقاء فيها. وعلى عكس ما كان منتظراً، يفاجئ الغريب خصومه بالتوصّل إلى الحلّ المطلوب: " لغز الإنسان هو الإنسان"[١]. ويتبيّن من هذه الحبكة وحكايتها، ومن ربطها معاً بمعيّنات الخطاب على الخطاب في قسم التّحليل السّابق، أن الذات المبدعة تشتقّ من اللوحة وعالمها فضاء الأحداث والصراعات المتنزّلة فيه بين الغريب ابن الفضاء الصّحراوي وبين أبناء فضاء الواحة، وأنها تحوّل ملابسات خبر ابن عبد ربّه من ظرف تعزية شائع إلى سياق مغرق في التجريد يشغل كامل الوضع البشري ووجوده. ومن هذا الوضع تستوحي تلك الذات خلفيّة حبكتها المركزيّة. وفي نطاق كل ذلك تختزل رؤيتها لذاتها وللكون الإنساني في أشمل أبعاده.

٢ - النصّ المقدّس

يحضر هذا النصّ في الخطاب الرّوائي، وهو يصوغ الحبكة السّابقة بجملة من الشّواهد تضمنّها الذات المبدعة بطرائق مختلفة. وتتوسّع دائرة اختيارها لهذه الشّواهد،

---

[١] " الدنيا أيام ثلاثة" ص ٢٧١.

فتشغل ، فضلاً عن العبارات القرآنية، نصوصاً من الإنجيل. ويسهم هذا النوع من النصوص في تزايد علامات تشكيل " عالم جديد"[20] يحاصر إحالة الخطاب على خارجه. فعلامات النصّ المقدّس بنوعيه تتداخل مع معيّنات التّجربة البشرية وحضارة توارق الصحراء الليبيّة منذ ما قبل التّاريخ وثقافتهم والمجتمع العربي في طوريه الجاهلي والإسلامي. يضاف إلى ذلك ما ستبيّنه بقية التّحليل من اختراق العجيب الأسطوري لكامل الرّواية.

أ - تتصدّر العبارة القرآنية قائمة النّصوص المقدّسة الموظّفة في الرّواية من حيث التّواتر وطريقة الاستشهاد:

العبارة القرآنية المضمّنة	موضعها في الرّواية	سياقها في النصّ القرآني
دهاة الجنّ أبوا واستكبروا	ص ٢٤	" ... أبى واستكبر " سورة البقرة، الآية ٣٤.
" كان في المهد صبياً ... وأنت بعد في المهد صبيّ " ...	٥٦، ٥٨، ١٧٥	سورة مريم، الآية ٢٩
قيدوه بحبال المسد	٥٧	" في جيدها حبل من مسد "

---

[20] Luc - Willy Deheuvels: " Le Lieu de L'utopie dans l'oeuvre d' Ibrahim al Kuni, " in : " La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne", (Sous La direction de: Boutros Hallaq. Rob OSTLe, Stefan Wild), Presse Sorbonne Nouvelle, ٢٠٠٢, P.٤١.

العبارة القرآنية المضمّنة	موضعها في الرّواية	سياقها في النصّ القرآني
		سورة المسد، الآية ٥.
فخرّوا **له ساجدين**	١٣٩	" فقعوا له ساجدين " سورة الحجر، الآية ٢٩
ابتعدا عن **الصراط المستقيم**	١٤٢	"اهدنا الصراط المستقيم " سورة الفاتحة، الآية ٥
الإنسان لا يرمي بنفسه **إلى التهلكة** بلا سبب	٢٢٨	" لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" سورة البقرة ، الآية ١٩٥
اختار أن يقايض **وزرا بوزر**	٢٦٢	" لا تزر وازرة وزر أخرى " سورة فاطر، الآية ١٨
- وهل يستطيع مولاي أن يدخل بعيراً في **سمّ إبرة**؟ - كما لا نستطيع أن نولج جملاً في **سمّ إبرة** .	٢٠٣ ٢٦٩	" إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط " سورة الأنعام، الآية ٤٠

ومن أهمّ ما يستخلص من هذا الجدول كيفيّة تواصل الذات مع العبارات القرآنية:

- فهي لا تستنسخ النصّ المقدّس استنساخاً وإنّما تتصرّف في صياغته فتدمجه في أبنية خطابها.

- ولا تضمّن العبارة القرآنية تضمين استشهاد صريح، فتقيم الحدود بين الخطابين، ولكنها، على عكس ذلك، توحّد بينهما، وتنشئ منهما خطاباً متناسقاً، وهذه خاصّية لا نجدها على نفس الدّرجة من الوضوح في تعامل الذات مع ثاني النّصوص المقدّسة:

ب- تتردّد في خطاب الذات المبدعة عبارات من الإنجيل، ولكن تختلف طريقة استقدامها وتوظيفها عمّا صاغت به العبارات القرآنية:

فأقوال الإنجيل توضع في شكل شواهد صريحة وموثقة. ولا يحصل إلا نادراً تصرّف في صياغتها. فهي في ظاهر توظيفها تحتفظ بهويّتها وتلفت النّظر إلى السّياق الذي منه استحضرت:

الشاهد في الرواية	الصفحة	موضعه في الإنجيل [١١]
" بعيد من كان بعيداً والعميق العميق من يجده "	٩٩، ١١٧، ٢٢٨، ٢٣٧، ٢٥٧	وردت الصيغة نفسها في " سفر الجامعة، الصّحاح ٧، الآية ٢٤ (ص ص ٩٧٩-٩٨٠)"
" الذهاب إلى بيت اللوح أفضل من الذهاب إلى بيت النوح، لأنّ يوم المات أفضل من يوم الميلاد "	١١٧ ١٦٥	" الذهاب إلى بيت النوح خير من الذهاب إلى بيت الوليمة". سفر الجامعة، الصحاح ٧، الآية ٢، ص ٩٧٨
" تنكسر الجرة على العين وتنقصف البكرة على البئر ويرجع التراب كما مضى"	١٧٨	" قبل ما ينفصم حبل الفضة أو ينسحق كوز الذهب، أو تنكسر الجرة على العين أو تنقصف البكرة عند البئر، فيرجع التراب إلى الأرض كما كان وترجع الروح إلى الله الذي أعطاها".

[١١] اعتمدنا في متابعة هذه النصوص مرجع "الكتاب المقدس" أي كتب العهد القديم والجديد ، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٩٥م. وقد ساعدتنا في هذه المتابعة الإشارات المحيلة على الكتب المذكورة في هوامش صفحات الرواية.

إلا أنّ هذه الشواهد، وهي تضمّن في الرّواية يغلب عليها التكرار، على غرار الشاهد الأوّل في الجدول. فقد بدا، في خطاب الذات، بمثابة اللاّزمة الشّعرية التي ساهمت بدورها في إنشاء مرجعه الذاتي والحدّ من إحالته الخارجيّة.

٣ - علامات الفضاء التّارقي

تشكل هذه العلامات لا محالة صورة عن حضارة التوارق وثقافتهم[1]، ولكنّ الذات المبدعة وهي تصوغ هذه الصورة تلوّنها بلونها الذاتي"وتشكّلها في ضوء رؤيتها[2]. من ذلك ما تضمّنه من نعوت في صيغ الوصف، مثل: " الصّحراء الخالدة "[3]. أو " الواحة الصّحراوية المجيدة "[4]. ومن ذلك أيضاً أبعاد التخييل والتعجيب التي يكتسبها هذا الفضاء عند ربطه بفضاء الوجود البشري عموماً وفضاءاته الفرعيّة المتشكّلة في الرّواية.

---

[1] كثيراً ما تستعاد صور هذا الفضاء من خلال فعل التسمية ذاته. وفي " الدنيا أيام ثلاثة " وفي غيرها من أعمال الكوني الأخرى اختيارات من اللغة البربرية "التيفناغ" أبجدية التوارق، مثل :

- " الشخصيات التي يعيّن معظمها بأسماء من هذه اللغة" :

Jean Fontaine: " Un Roman-Fleuve Libyen d'Ibrahim Al Kuni", I.B. L. A. n° ١٩٩, ١٩٩٦-١, ٥٩e année, P. ١٠٤.

- وبعض معينات العجيب والأسطوري، كـ : "الخيتعور" (الدنيا أيام ثلاثة " ، ص ٢٣١) و " واتهيط" (ن.م.، ص ١١، ٣٠) وشجرة " تورها" السحريّة) ن.م.،ص ١٧١).

[2] تعمم أوركيوني ذلك اللون على كامل اللغة فتعتبر أن " كل ما فيها ذاتي " :

C.K. Orecchioni,: "L'énonciation, de La Subjectivité dans Le Langage", P. ١٦٢

[3] " الدنيا أيام ثلاثة " ، ص ٢٩.

[4] ن. م. ص ٣٩.

٤ - معيّنات الذات في الحكايات المضمّنة [١١]

تضمّن الذات المبدعة في " الدّنيا أيّام ثلاثة " عدّة حكايات صغرى متفرّعة عن الحبكة المركزيّة. وعند إجراء التّضمين تعلّق حكاية هذه الحبكة، ثم تستأنف روايتها حال انتهاء الحكاية المضمّنة:

الحكاية المضمنة	موضعها في الرواية
حكاية الصراع بين " داهية الإنس وداهية الجان" والرهان الذي كسبته الداهية الأولى في حلّ اللغز الذي تضمنه خبر ابن عبد ربه: " مخلوق يزحف على أربع في اليوم الأول، ويدب على اثنين في اليوم الثاني ويسعى على ثلاث في اليوم الأول، فمن هو؟ " .	ص ٤٥ - ٦٩
حكاية الغريب الصحراوي عن زواج ابنته من راعي القطعان وعثوره عليها مشنوقة بعد أن أغواها "فتي في المراتع".	ص ٨٧ - ٩٠
حكاية الأم صاحبة الأطفال السبعة التي ضحت بأصغر أبنائها وأحبهم إليها، قرباناً للثعبان المقدس.	ص ١١٣ - ١٢٠
حكاية الشقيق الأكبر الذي عشق قرينة شقيقه الأصغر،	ص ١٢٧ - ١٣٨

[١١] نستعمل مصطلح " حكاية " دون غيره من مصطلحات القصّ لما يغلب على المرويّات المذكورة في الجدول، وفي كامل "الدنيا أيام ثلاثة" من تداخل بين مظهري الواقعي والعجيب.

الحكاية المضمنة	موضعها في الرواية
فدبر مكيدة للتخلص من قرينته والتقرب من الأخرى.	
حكاية القرين الذي أصر على الموت ظمأ حين سقط " على شبر واحد من قعر الماء" رغم محاولات قرينه ثنيه عن عزمه.	ص ١٤٢ - ١٤٩

إلا أنّ ظاهر هذا التضمين وظاهر التّعاقب الرابط بين الحكايات المذكورة يحجب علاقة انعكاس داخلي تقوم بينها وبين الحكاية الكبرى المرويّة عبر كامل الرّواية: فحكاية الغريب الذي نزل بدايته في الواحة فطلب منه أن يغادرها ما لم يكسب رهان حلّ اللّغز، تختزلها الذات المبدعة في تلك الحكايات الصغرى وتعكس من خلال كل منها صوراً من مرامي ذلك اللغز، فتعمل هذه العلاقة هي أيضاً على تشكيل مرجع ذاتي للرواية يجعلها منصرفة عن خارجها رغم ما تبدو محيلة عليه من مراجع تاريخية وثقافية، فيستدل على مقصد الحكاية الكبرى بما يروى من حكايات مضمنّة.

٥ - معيّنات الواقعي والعجيب

تكثر في خطاب الذات المبدعة معيّنات التداخل بين الواقعي والعجيب[١٧]:

[١٧] تذهب بعض الدراسات إلى تعميم هذه الخاصيّة على مختلف أعمال الكوني فتستنتج أن الأسطورة تتداخل مع الواقع إلى حدّ "يصعب معه الفصل بين هذا وذاك لأن الأسطورة تفاعلت في الرواية وصارت لغتها،

عجيب الخيال وعجيب الأسطورة. من هذه المعيّنات ما هو ظاهر صريح، ومنها ما هو مضمر يستجليه فعل القراءة المتفحصّة:

- من صنف المعيّنات الصريحة:

* اقتران المظهرين المذكورين:

- في حكاية النزاع الذي دار بين " داهية الإنس وداهية الجن ": "احترس لا تقل إنكما من سلالتين متخاصمتين أبداً، فما أنتما إلا جان يظن أنه إنسان وإنسان يظن أنه جان"[1].

- أو في حكاية الأم التي ضحت بأصغر أبنائها قرباناً للثعبان المقدس حيث يبدو الواقعي عجيباً والعجيب واقعياً : "أطبق (الثعبان) فكيه وابتلع الوليد كاملاً"[2] ... "وقد سمع آخرون النداء الموجع يتردّد في بطن الوحش"[3].

*تواتر العلامات المشكّلة لثنائية الواقعي والعجيب في كامل الرواية، مثل:

- صورة الفضاء الصّحراوي الذي حل فيه " الغريب " " وقد انتصب البنيان الجليل حيث ينام ثعبان الأزل "[4].

أي جزءاً منها" : زهرة سعدلاوي حرم كحولي: "إبراهيم الكوني، مؤلفاته القصصية والروائية وصداها في النقد الأدبي" " الحياة الثقافية" (تونس)، العدد ١٢٧، السنة ٢٦، سبتمبر ٢٠٠١، ص ١١٤.

[1] " الدنيا أيام ثلاثة "، ص ٤٨.

[2] ن . م.، ص ١١٨

[3] ن . م.، ن. ص ١١٨

[4] ن . م.، ص ٩ .

- وصورة " الغول الذي يطارد (الإنسان) كظله ".

- و" السحرة والكهنة والعرّافين وعلماء الغيوب " الذين استحضرهم زعيم قبائل الواحة للنظر في أمر الغريب و " دابته المشؤومة " .

وبهذه العلامات وغيرها مما تردّد في الرّواية تقيم الذات المبدعة عالما تخييليّا يتواصل مع علامات الخطاب على الخطاب ومع مرجعيّة فضائه التراثي والتاريخي وينفصل عنها في الآن نفسه، فينبني فضاء "استعاري لا وجود له إلاّ عبر اللغة الروائيّة ذاتها، وانطلاقاً من هذا الفضاء وبعض مكوّناته الدّاخليّة يتحدّد ما يذكّر بالواقعيّة الأسطوريّة ". من هذه المكوّنات ما يرسم في " الدّنيا أيّام ثلاثة " ملامح فضاء تنشده الذات ولا تدركه: " فضاء الواو " : " عرفت أن العطش ليس ظمأ إلى الماء ولكنه ظمأ إلى الوطن الذي أضعناه ، إلى " واو " التي افتقدناها ". فالتماثل كبير رغم عدم التصريح به، بين حكاية الغريب العابر الذي راهنه زعيم الواحة على حل " لغز الدنيا أيام ثلاثة " لمواصلة البقاء فيها، هو ودابته، فنجح في كسب الرهان وبين أسطورة " أوديب" الإغريقية التي منع فيها البطل من دخول مدينة "طيبة" إلا إذا أجاب

ن. م.، ص ٦٦.

ن . م. ، ص ٢٦٧.

Achraf Eissa: " Poetics of the desert in Ibrahim al Kuni: " The Maiden's "Waw",
in: " La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne" P. ٥٣.

" الدنيا أيام ثلاثة "، ص ٢٠٠.

الوحش عن سؤال: من هو الكائن الذي يزحف على أربع، ولمّا حلّ هذا اللغز انفتح أمامه طريق المدينة بعد أن مات الوحش"[٢٦].

ويطرح هذا التماثل عيّنة أخرى، في رواية الكوني، من عيّنات تصرّف الذات المبدعة في الموروث والمشترك وتوظيفه في بناء عالم موغل في التفاعل بين الذوات والثقافات.

وقد نجم عن هذا التصرّف كذلك نوعان آخران من العلاقات حدّاً في الظاهر من هيمنة الذات على الخطاب الروائي هما: معيّنات الذات الموهمة بالحياد و معيّنات البناء الحجاجي:

٦ - معيّنات الإيهام بالحياد

تؤكد هذه المعيّنات بطريقة مباشرة، فعل الذات في خطابها، وسعيها بهذا الفعل إلى التأثير في متلقيها:

فهذه الذات، وهي تعبر عن حضورها الصريح من خلال عديد المعيّنات، تحتجب أيضاً وراء نسبة وحدات سرديّة مختلفة الصيغ إلى ضمائر غيبة[٢٧]. مفردة أو جمع، أو وراء نسبة وحدات أخرى إلى ضمير مبني للمجهول، فتظهر بمظهر الأنا الناقل لما

---

[٢٦] كوليت إستيه: " أسطورة أوديب" ، ترجمة زياد العودة، مراجعة صباح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٩، ص ٢٦ - ٢٧.

[٢٧] " يمكن للذاتية أن تسلك سبيل الـ" هو" ، كما يمكن للموضوعية أن تسلك سبيل الـ"أنا":

C.K. Orecchioni : "L'énonciation, de la subjectivité dans le langage", P. ١٧٠

شاع من الروايات، في حين أنها هي الصّانعة لكامل خيوط اللعبة السردية والموظفة لها في تشكيل رؤيتها:

نماذج من السرد المنسوب إلى ضمير الغائب الجمع أو المفرد	**الصفحة**	**نماذج من السرد المنسوب إلى الضمير المبني للمجهول**	**الصفحة**
- يتناقل **الرواة** بإسهاب كيف اغتم الزعيم .	٢٦	- **يقال** إن الشقيق لم يرفع رأسه عن آلهته طوال الصدام	٥٨
- لم يتحدث عن سجية هذا الكنز إلا **قلة**.	٤٥	**قالوا** .. إن الداهية القديم لم يندفع..	٦٨
- **الكثيرون زعموا** أن الداهية كان يتهيأ	١٢٢	- **قيل** أن الرسول خاطبه	٧٥
- يرى **فريق رواة** ... **ويؤكد آخر**	١٢٥	- **قالوا** إنها تنازلت عن الوليد الأصغر	١١٥
يرى **الرواة** نقلاً عن القرين أن الظمآن تغنى بمو آله.	١٤٩	- **يقال** إن صاحب الوصية لم يمهله	٢٧١
- يضيف **الرواة** أن الأعوان بذلوا جهداً شاقاً...	٢٦٦	-**قيل إنه** غمغم وبرتم وتمتم طويلاً	٢٧٠

تبين أمثلة هذا الجدول وغيرها من كثير ما لم نذكر في الرواية أنّ ارتفاع نسبة تواترها يساهم هو أيضاً، في احتجاب الذات وإظهار المباعدة " بينها وبين خطابها، والحال أن الأنا ضمير هويّتها و " مركز توجيه رؤيتها[٣٨] " يستقطب هذا الخطاب ويسكن كامل ملفوظه.

وتقترن هذه الطريقة في تخفّي الذات وضميرها بطريقة أخرى تعتمد التعليل المنطقي وما يضفيه على خطابها من بعض وجوه البرهان العقلي والمحاورة الحجاجيّة:

٧- معيّنات البناء الحجاجي

تبدو هذه العلامات على طرفي نقيض مع المظهر العجائبي والأسطوري الغالب على خطاب الذات. إلا أنه، مثلما يتداخل، في هذا الخطاب، الواقعي مع العجيب، يتداخل فيه كذلك المنطقي واللامنطقي.

أقسام الرواية	عدد الصفحات	نسبة تواتر التعليل بـ: "لأنّ"[٣٩]
القسم الأول	١٥٩	١٠٨ مرات
القسم الثاني	٥٤	٥١ مرة
القسم الثالث	١٨	٧٥ مرة

[٣٨] Jacques Fontanille : « Les espaces subjectifs, Introduction à la sémiotique de l'observateur (Discours, Peinture, Cinéma), Hachette, Paris ١٩٨٩, P.٣٩

[٣٩] يشمل الجدول أدنى ما أمكن إحصاؤه في الرواية من نسب التعليل.

يبيّن هذا الجدول غلبة التقارب بين عدد صفحات كل قسم من الرواية وعدد تواتر التعليل فيها. وإذا كان هذا العدد يفوق مجموع ثلثي صفحات القسم الأوّل فهو يكاد يساوي عددها في القسمين الثاني والثالث.

وعند التمعّن في علاقة معيّنات البناء الحجاجي بفعل الذّات المنشئة في خطابها يتبيّن أنّها لا تبحث عن إقامة نسق برهان إقناعي بقدر ما تبحث عن بناء نتائج على مقدّمات مفترضة ضمنياً في الغالب، وتقيم عليها نسقها التعليلي. ففي هذا المثال من التعليل: "يرتجف هولا لأنّه يدري أنه أهان الماء في حياته كثيراً، لأنه لم يعرف حقيقة هذا الإله يوماً "[١٠] لا يفسّر سبب خوف الشخصية بإهانتها للماء بقدر ما يبني هذا التفسير على فرضيّة "قدسيّته"، وهي فرضيّة يؤكّدها، في سياق آخر، خطاب الذات المبدعة عند رواية حكاية القرين الذي أصرّ على الموت ظمأ: " تقع أبصارهم على ربّ اسمه الماء"[١١]. وهذا الوجه من القدسيّة في علاقة وثيقة بما تسمّيه نفس الذات في عديد المواضع بـ" علم الخافية "[١٢] أو " ناموس الخفاء "[١٣] وبعديد العلامات الأخرى المشكّلة في الرواية لفضاء المقدّس. فالبناء الحجاجي يوظّف إذن في خدمة الفعل الإنشائي، والتعليل المنطقي يقيم شكلاً ظاهرياً لتبرير عالم التخييل وخصوصاً تبرير رؤية الذات المبدعة لذاتها وللعالم، وفيما يلي من التحليل نتابع أصنافاً مختلفة من

---

[١٠] " الدنيا أيام ثلاثة "، ص ١٤٣.

[١١] م. س.، ص ١٤٥.

[١٢] م. س.، ص ٣١.

[١٣] م. س.، ص ٢٥.

علامات هذه الرؤية انطلاقاً من الخطاب الروائي ذاته:

٨ - معيّنات النسق القيمي

يقوم هذا النسق، في كامل الرواية، على سلسلة مطوّلة من الثنائيّات المتقابلة، ويذكّر ببعض ما يهيمن، منذ الفكر اليوناني القديم، على منظومة القيم المثاليّة المتعالية على التاريخ. نرصد ذلك في جملة من الاختيارات التعبيريّة، نقسّمها إلى ثلاثة جداول لتوضيح كثرة انتشار النسق المذكور في رواية الكوني:

أ - جدول الأنساق الثنائية في مستوى الألفاظ:

اللفظة	مقابلها	الصفحة
الخافية	البادية	٣١
الخير	الشر	٣١
الأرباب	المخلوقات	٦١
صديق	عدوّ	٦١
الأقرباء	الغرباء	٦١
الزعيم	الدهماء	٢٤، ٧٣
الأعالي	الأحاضيض	
الحياة	الموت	١١٧
الجليل	اللئيم	٩، ١٢٨
حقيقة	أكذوبة	
الاستقرار	الترحال	٢٠٢

اللفظة	مقابلها	الصفحة
اليقين	الزّور	٢١٦
الصغائر	الكبائر	٢٤٤
العقل	الجنون	٢٥٠
الذاكرة	النسيان	٢٥٠
العاشق	المعشوق	٢٥٤
الآباء	الأبناء	٢٥٦
الوطن	الخلاء	٢٧٦
الرّحيل	الاستقرار	٢٧٧
الليل	الفجر	٢٧٨
الإنسان	الجان	٢٨٧
الخراب	الديار	٣٠٠

ب - جدول الأنساق الثنائية في مستوى التراكيب :

التركيب	مقابله	الصفحة
داهية الجن	داهية الإنس	١٥، ١٦
رسول خير	نذير شر	٣٠
خلوده	فناؤه	٦٦
قمر نبيل	جبل مكابر	١٠٦
كيان في الخافيات	كيان في الباديات	١٠٧
بيت النوح	بيت الفرح	١٧٧
رسول رخاء	نذير بلاء	١٦٥
رخاء الأخيار	بلاء الأغيار	١٧٢
حاسّة الدهاء	حاسّة البصر	١٨١
أهل السكون	أهل العبور	١٩٦
صحراء الأعالي	صحراء الأسافل	١٩٨

التركيب	مقابله	الصفحة
سرّ الكبائر	سرّ الصغائر	٢٤٤
إعطائهم للحياة	تقديمهم للموت	٢٥٨
أهل الخلاء	أهل الواحة	٢٦٣
سلطان الدهاء	ناموس الدهاء	٢٧٢
إثم الاستقرار	فضيلة الانتقال	٢٧٦
سليل الاستقرار	سليل الصحراء	٢٩٠، ٢٩١
الكنز الجديد	الصديد الكئيب	٢٩٢
قبح الإنسان	بهاء الإنسان	٣٠٠
الاهتداء إلى الآباء	الفجيعة على الأبناء	٣٠٣
حررت نفسها	تحريره	٣٠٢
أن ينقلب خيراً	أن ينقلب شرّاً	٣٠٤

ت – جدول الأنساق الثنائية في مستوى الجمل :

الجملة	مقابلها	الصفحة
هنيئاً للغالب بخلوده	هنيئاً للمغلوب بشقائه	٦٦
- تقبّح القبيح	تحسّن الحسن	٦٨
- يولد الإنسان	يموت الإنسان	٦٨
- الأنام توجع أكثر مما تنفع	الأنعام تنفع أكثر مما توجع	١٧٥
- بالسكون نموت	بالتحرر نحيا	١٩٤
- لا حياة في السكون	لا هلاك في العبور	١٩٦
- ما يقال هو البهتان	ما لا يقال هو اليقين	٢٣٨
- الروح نخسرها إذا بعناها	الروح نخسرها إذا اشتريناها	٢٤٩
المعشوق لا ينال بالحياة	ولكنه يمتلك بالموت	٢٥٤
ألا نبكي عندما نولد	ألا نبكي عندما نموت	٢٦١
- نفارق النسيان	نفارق الذاكرة	٢٧٣
من أين يأتي الآباء؟	إلى أين يذهب الأبناء ؟	٢٧٣
- يحيا الإنسان	يزول الإنسان	٢٧٤
- نحيا بأمسنا	نموت بيومنا	٢٧٥

- إن عظم القربان	إن هان القربان	٢٤٣
- عظم الفوز	هان الفوز	

- نحيا في البيوت	نموت في البيوت	٢٨٢
- لا نختار وصايانا	وصايانا هي التي تختارنا	٢٩٣

تشترك هذه الجداول في إبراز كثافة انتشار أنساق التقابل الثنائي في خطاب الذات. ويشمل هذا التّقابل الاختيارات اللفظيّة والتركيبيّة مثلما يشمل محاورها الدّلاليّة. إلا أنّ هذه العلاقة تضفي كذلك إيقاع التكرار على كامل الرواية، مدعماً إيقاع التماثل القائم هو أيضاً في مستوى الألفاظ والتراكيب والجمل[١٤].

ويعدّ الإيقاع بوجهيه: وجه التقابل ووجه التماثل، معيّناً أساسيّاً من معيّنات الذات يلتقي في دلالته خصوصاً، مع إيقاع الدّائريّة الذي توحي به صيغة العنوان المثليّة: "الدّنيا أيّام ثلاثة" ويشير إليه أيضا توزيع هذه الأيّام على أقسام الرّواية الثلاثة.

٩ - معيّنات التّركيب البلاغي

تشتقّ الذات المبدعة من خبر ابن عبد ربه تشبيها تمثيليّاً تطلقه على كامل خطابها بما في ذلك الأنواع المدروسة من " الخطاب على الخطاب" ، ثم تحوّل المشبّه به إلى صور ثلاث كبرى يسم كلّ منها قسماً من أقسام الرواية :

---

[١٤] لم نذكر أمثلة من هذا التكرار تجنّباً للإفراط في ضبط الجداول ونظراً لكثافة حضوره في جلّ صفحات الرواية.

١ - أوّل الأيّام (ص ٥)، ٢ - البلبلة (ص١٦٩)، ٣ - ثالث الأيّام (ص ٢٢٥).

ومن هذه الصور ذاتها تشتق صوراً فرعيّة أولى تجعلها عناوين ثانية لتلك الأقسام: الطلسم (ص ٥)، البلبلة (ص ١٦٩)، الوصية (ص ٢٢٥). ثم تشتق صوراً فرعيّة ثانية تسمّي بها فصول كل قسم[1] فيتدرّج بهذه الطريقة، نظام بناء الصور، من الإجمال إلى التّفصيل ومن التّعميم إلى التّخصيص. لكن إذا تجاوزنا هذا النظام ونظرنا في علاقته بتوزيع ملفوظات الرواية على الفصول، وجدنا أن الذات المنشئة تكتسي لباس الذات الساردة، فتستمدّ من فعل القصّ وظيفة تصويريّة: ينتهج هذا التّصوير، عبر الحكايات المرويّة، نسقين بلاغيّين مختلفين:

- نسق قوامه الانتشار تصوّر وفقه صيغة التشبيه خلال ثلاثين فصلاً وزّعت بنسب متفاوتة[2]، فساهمت، هي أيضاً، في رسم رؤية الذات.

- ونسق قوامه التكثيف تمثله التشابيه الثلاثة الموزّعة على أقسام الرواية، وندركه خاصّة في علاقة التّغوير[3] التي تربط الحكايات المضمّنة في هذه الأقسام بحكايتها المركزية وبالصورة العامة المشبّهة للدنيا والمستوحاة من الخبر الموروث.

---

[1] جاء عرض شجرة عناوين الرواية ومختلف فصولها في الصفحة ١٢٧ من هذا البحث.

[2] سبق ذكر هذه النسب مرفوقا بالرّسم البياني لتوزيعها في الصفحة ١٢٩ من نفس البحث.

[3] نعني بـ" التغوير " La mise en abîme : " طريقة ارتداد الأثر على ذاته " :

Marie - Laure Bardèche : « Le principe de répétition, Littérature et Modernité », L'Harmattan, Paris, P.٢٩

وفي كلا النسقين من التركيب البلاغي تحثّ الذات المنشئة قارئها بواسطة واجهتها السرديّة على تدبّر العلاقة بين صور العنوان الروائي وصور التمثيل الحكائي وتغويراتها الرابطة بين الحكاية المركزيّة والحكايات المضمّنة عند انقطاعات هذه الحكاية. وتدعوه عبر كلّ ذلك، إلى مفاوضتها في ما صاغته تلك الصّور وأساليبها من رؤية للذات وللعالم.

ويتبيّن من جملة هذه المعيّنات البلاغيّة أنّ الذات المبدعة تتواصل مع الخبر الموروث بتوظيف صيغته التشبيهيّة في إنشاء رواية يتجه ظاهرها إلى الاعتبار والاتعاظ، ولكنها تتصرّف في هذا التواصل فتحوّل تلك الصيغة إلى خطاب تخييليّ تتنازع فيه الوظيفة الإنشائيّة مع وظيفة التمثيل الاعتباريّة، بل تكاد تزيحها.

١٠ – معيّنات الانزياح اللغوي والدّلالي

يتردّد في خطاب الذات المبدعة نوعان من العلامات اللغويّة:

- لامات تنهض بالوظيفتين السابقتين: القصّ الاعتباري والتّخييل، وأخرى تنهض بوظيفة ثالثة هي وظيفة اللّغة الواصفة حيث تصف اللّغة ذاتها وتتّخذ منها موضوع تأمّلها:

اللغة الواصفة في الرواية	الصفحة	اللغة الواصفة في الرواية	الصفحة
وطن اسمه الحنين	١٧	طعم لقمة مسمومة اسمها الاستقرار.	١٥٤
كنز اسمه النبع	١٨	كنز اسمه الطلسم.	١٧١
سلالة الضلال تسمّونها.. أناساً.	٢٤	مصير اسمه الموت .	١٧٦
سلطان زائل اسمه القوّة.	٦٣	مارد اسمه التجارة .	١٧٨
الغول الذي يطارده ويسمّيه فناء.	٦٦	سبيل اسمه العبور.	١٨٨
الطلسم القديم الذي تسمّيه الألسن سعادة.	٧٥	القدر المسمّى .. نبوءة.	١٩٩
الإيهاء الجذاب الذي تسميه شعراء القبائل براءة.	١١٥	الأدغال المجهولة التي أجمعت القبائل على تسميتها روحاً.	٢٤٧
كابروا بامتلاك كنز سمّوه عقلاً.	١٣٥	سمّ اسمه الإنسان ..	٢٥٧
قالت الأشعار لتحيي ربّا اسمه الجمال.	١٤١	طلسم اسمه الحياة .	٢٥٨
تقع أبصارهم على ربّ اسمه الماء.	١٤٥	صاحب سمّ اسمه الثعبان.	٢٦٨
		آفة قبيحة اسمها اللهو .	٢٩٠
		الكنز المسمّى .. أشعاراً.	٣٠١

إلا أنّ هذه اللغة الواصفة، وهي تنزاح بالعبارة عن دلالتها في الثقافة السّائدة أو فيما تردّد منها ضمن الخطاب الرّوائي، فتكسبها دلالات ثوان تجعل للذات المبدعة

وجهاً آخر مختلفاً عن وجهها السرديّ المذكور آنفاً، يتمثّل في المظهر التأويلي لا للمشترك اللغوي فحسب، ولكن للسّائد من المفاهيم والتصوّرات . وتؤكّد كثرة انتشار مثل هذا الانزياح، في رواية الكوني ، أن تلك الذات تتجاوز تأويل العبارة أو مراجعة المفهوم نحو تشكيل تقبّل مخصوص لخطابها، فتلعب دور ذات متراوحة بين ذات منشئة وأخرى قارئة لإنشائها، بل إنّها تقيم الدليل على أنّ وعيها بذاتها وبالعالم ليس معطى منتهياً وقطعيّاً وإنّما هو قائم على فعل متحرّك وعلى تفاوض مستمرّ بين الذوات، فـ: " نحن لا ننشأ ذواتاً ولكنّنا نصبح كذلك "[١].

١١ - معيّنات رؤية قيميّة

تشترك المعيّنات السّابقة وخصوصاً معيّنات الانزياح اللّغوي والدّلالي في تأكيد حضور معيّنات عديدة في " الدنيا أيام ثلاثة " تحدّد رؤية ذاتية " شاملة لمنظومة قيميّة وثيقة الترابط فيما بينها. تقوم هذه المنظومة على ثنائية تقابليّة سبق تبيّنها في اختيارات الرواية اللفظيّة والتركيبيّة: يتمثل التقابل في الربط بين القيمة ونقيضها. وعبر هذا التقابل تتشكّل رؤية ذاتيّة قوامها انحياز الذات المبدعة لقيم دون أخرى.

وانطلاقاً من هذا الانحياز تنوّه هذه الذات بصنف منها بينما تدين صنفها الثاني:

[١] Henri Meschonnic: "Politique du rythme, Politique du Sujet", P. ٢٩٠

قيم منشودة	الصفحة
الحقيقة	٣٨
النبوءة	٤٦
الخلود	٦٦
الأعالي	٨٣
الكنوز المخفيّة	١٠٦
العلياء	١٣٦
القداسة	١٣٧
الرخاء	١٦٥
العبور	١٦٥
اليقين	٢١٤
الروح	٢٤٧
البهاء	٣٠٠
الخير	٣٠٤

قيم منبوذة	الصفحة
الأكذوبة	٣٨
للخسّ	٤٨
الفناء	٦٦
الأحاضيض	١٨
الكنوز الدنيويّة	١٠٦
الهوان	١٣٦
العار	١٤٥
البلاء	١٦٥
الاستقرار	١٥٣
الزيف	٣٤
الجسد	٢٤٧
البشاعة	٨٨
الشرّ	٣٠٤

وقد كان لهذه الرؤية دور مركزيّ في وسم مختلف مقوّمات الشكل الروائي وكامل خطابه: فانطلاقاً من الثنائيّة القيميّة ومنظوماتها ، تحدّدت مقوّمات القصّ وصيغها. نذكر من هذه المقوّمات :

أ - في مستوى الأحداث أو الأفعال[1] :

الفعل أو الحدث	الصفحة
الانزواء القبيح	٢٣
تراجعه الخبيث	٥٨
فعل قبيح	٦٠
مكيدته الرذيلة	١٣١
نيّته الخبيثة	١٩٣
يقودنا إلى الهلاك	٢٠٣

الفعل أو الحدث	الصفحة
فعلته المنكرة	٢٠٧
بهتان فظيع	٢٣١
القول اليقين	٢٣٩
اغترّ بالسّنين	٢٤١
نشقي لابتناء البنيان	٢٧٥
خيانة ناموس البهاء	٢٨٢

ب - في مستوى الشخصيات :

الشخصية	الصفحة
قرينه اللئيم	٣٣
صاحب الأتان العظيم	٣٤
ولد شقيّ	٥٧
الأرواح الشرّيرة	٨٧
النصب الجليل	٩٠
سلطان الأمجاد	٩٦

الشخصية	الصفحة
أنجس إنسان	١١٢
الرجال البلداء	١٨٨
الشقيق الكريه	١٣٦
الأدنياء	١٥٦
عقلاء القوم	١٧٥
اللئيم	١٨٢

[1] يذكر " ريكور " في التفرقة بين الحدث والفعل ضمن العمل القصصي: " إن ما يميّز الفعل عن سائر الأحداث هو المقصد بالتحديد" : Paul Ricoeur: " Soi - même comme un autre, " , édition du Seuil, ١٩٩٠, P. ٩٤

ت - في مستوى الفضاء :

الفضاء	الصفحة
للضريح الجليل	٩
الصحراء الخالدة	٢٩
الخلاء الخالد	٣٩
الواحة الصحراويّة المجيدة	٣٩
البلقع الصحراوي الفاجع	١٠٩
الصّراط المستقيم	١٤٢

الفضاء	الصفحة
سموم القبلي	١٨٣
الأماكن المقدّسة	١٨٦
السماء الصحراويّة المكابرة	٢٥٢
منازل النحوس	٢٦٨
أوطان الحنين	٢٥١
أعرق واحات الصحراء وأنبلها	٣٠٤

ونتيجة لتضخّم رؤية الذات المبدعة وهيمنتها على مختلف عناصر خطابها، وتبعاً كذلك، لتعدد كفاءات هذه الذات وأوجهها، غلبت على الرواية صياغة "الأقوال المأثورة" والقوالب الحكميّة، فبدا فعل الإنشاء الروائي موظفاً في اختزال رؤية الذات الاستشرافيّة للدّنيا وأيامها الثلاثة. فانتشرت هذه القوالب والأقوال إلى حدّ أنها استأثرت، في غالب الأحيان، بجلّ صيغ القصّ، سرداً ووصفاً وحواراً، وانحسرت، بدرجات متفاوتة وظيفتاها الإخباريّة والإنشائيّة. وبدت هاتان الوظيفتان في خدمة وظيفة أشمل هي الوظيفة الإيديولوجيّة. وقد انطلق الخطاب الروائيّ، منذ عنوان عناوينه من تحويل الخبر الموروث إلى صيغة موسومة بالإطلاق والتعميم : " الدنيا أيّام ثلاثة "، وانتهى، في قفلته الأخيرة، بتركيب " قول مأثور" جاء

على لسان الغريب صاحب الدّابة العجيبة : " أنا يا مولاي ذلك المخلوق الذي يفعل شراً لأنّه يعلم أنه ينقلب خيراً ، ولكنّه لا يفعل الخير أبداً، خوفاً من أن ينقلب شراً ".[٢٠] ومن أهمّ ما يجعل هذه الوحدة أقرب إلى قالب القول المأثور، رغم نسبتها إلى ضمير المتكلم المفرد: بنية التوازي القائمة بين جملتيها ، وطابع الإيجاز الغالب على عباراتها، ونزوعها إلى تجاوز الإحالة على ظرف تاريخي بعينه.

ونقتصر فيما يلي على ذكر نماذج محدودة ممّا تردّد في الرواية من صيغ قوليّة وحكميّة تعدّ، على اختلافها، معيّنات بحث الذات المبدعة عن رؤيتها لذاتها ولمجمل الكون عامّة " :

من صيغ الأقوال المأثورة والحكم " في " الدنيا أيام ثلاثة "	الصفحة
- الإنسان الذي يمتلك هو الإنسان الذي يمتلك.	٢٣
- مصير الأشياء في العودة إلى أصل الأشياء	٣٢
- دائرة الكمال لا تكتمل .	٣٤
- الموت دائماً أهون من الذلّ.	٣٤/ ٣٥
- الضدّ لا يولد إلاّ من جوف الضدّ.	٣٥
- قوّة البدن بهتان وقوّة العقل سلطان .	٥٣
- الإنسان يموت وهو يريد أن يحيا .	٦٦
- الشرّ لا يتستّر إلاّ في جرم الخير، والقبح لا يتواري إلاّ وراء أقنعة الحسن.	٧٨

---

[٢٠] " الدنيا أيام ثلاثة " ، ص ٣٠٤.

من صيغ الأقوال المأثورة والحكم " في " الدنيا أيام ثلاثة "	الصفحة
- غموض البيان من غموض النوايا .	١٦٤
- من رام الأسفار لا يستمرئ الاستقرار.	٢٠٢/٢٠١
- الغالب لا يغلب إن لم يغلب.	٢٤٥
- المولود لا يولد إذا لم يزل .	٢٤٥
- الروح سرّ إذا بعناه خسرناه .	٢٤٧
- الأبناء هم فناء الآباء.	٢٥٦
- لغز الإنسان هو الإنسان .	٢٧١
- خلقنا لكي نموت لا لكي نحيا .	٢٧٤
- نتّخذ البيوت لنموت في البيوت.	٢٧٥
- من يتنقّل لا يشقى .	٢٧٦
- الألم قدر النجاة .	٢٨٣
- المشيئة تجنبنا سوءاً في أمر يتبدى لنا خيراً	٢٩٦

والغالب على مثل هذه الصيغ أنّها تظهر بمظهر الخطاب الموضوعيّ " فيحجب هذا المظهر الأنا أو الذات المتلفّظة، ويبدو كأنّ الملفوظ يروي نفسه بنفسه ، في حين أنّ هذا الضمير يبلغ به التضخّم حدّاً أقصى ينزع نحو استقطاب جميع الضمائر وصهرها في ذات جامعة توهم بتجاوز الذات لذاتها ورؤيتها الخاصّة، رغم ما يحصل في ملفوظها من التّواصل مع غيرها من الذّوات والرؤى. وقد سبق أن وجدنا في دراسة

علامات الإبهام بالحياد ما يماثل احتجاب الذّوات وراء الأقوال المأثورة والقوالب الحكميّة.

والذي نخلص إليه من تدبر القسمين الكبيرين من معيّنات رواية الكوني، معيّنات الخطاب على الخطاب ومعيّنات الخطاب الروائي:

- أنّ الذّوات المبدعة لمختلف هذه الخطابات متشرة " فيها بدءاً من أكثرها إيجازاً وانتهاءً إلى أكثرها شمولاً"، أي شبكة النسيج العلامي لكامل النصّ الروائي.

- وأنّ هذه الذات تتعدّد كفاءاتها وأوجهها التي بها تظهر حيناً وتحتجب حيناً آخر. وإذا كان فعلها الإنشائي هو أشمل ما يجمع بين هذه الكفاءات والوجوه حتّى بدت كأنّها ذات ذوات أو ذات جامعة، فإنّها ظهرت من خلال ذلك الفعل: ذاتاً مستأنفة للموروث متواصلة معه، وذاتاً معيدة لإنتاجه ومتصرّفة فيه.

وقد نجم عن هذه العلاقة ظهور نفس الذّات بجملة من المظاهر أضفت عليها سمة التعدّد:

- ذات ساردة واصفة شكّلها فعل القصّ في رواية الحكاية المركزيّة والحكايات المضمّنة فيها.

- وذات قارئة أو متأوّلة دلّت عليها خاصّة علامات اللغة الواصفة وعلامات الخطاب على الخطاب.

- وذات إيديولوجيّة: أقامها منزع الاعتبار الغالب على الصيغة المثليّة المستخلصة من التّراث وملامح الرؤية القيميّة التي تدخّلت في إنشاء مختلف مقوّمات الحبكة وخطابها، ومن ضمنه خاصة إنشاء الأقوال المأثورة والقوالب الحكميّة.

III - معينات ذات يبدعها الخطاب الروائي

وإذا سلكنا في التحليل اتّجاهاً مقابلاً لما سبق إجراؤه في الأقسام الماضية، وعند النظر في الذات المبدعة لا باعتبارها فاعلة في الخطاب مكيّفة له ولمختلف مظاهره، وإنّما باعتبارها عنصراً من عناصره الموضوعيّة[١] المكوّنة له يمكن أن نرصد ذاتاً أخرى يقيمها التّفاعل بين الأثر وقارئه، لا تنشئ هذا الأثر بقدر ما ينشؤها تدريجياً عبر سيرورة تشكّله، فـ : " فعل تدبّر الذات يحوّلها إلى موضوع "[٢] يشتغل عليه هذا الفعل، وحينئذ "يقوم بنفيها ذاتاً"[٣].

تستجلي ملامح هذه الذات النامية بالرجوع إلى جملة من السّمات نقسّمها إلى الأصناف الثلاثة التالية:

١ – علاقة الخطابات المضمّنة فيما بينها وعلاقتها بمجمل الخطاب الروائي.

٢ - مسار الحبكة الحدثيّة وترابط مراحلها.

٣ - تداخل الإنشاء الرمزي والاستعاري في بناء الرواية.

---

[١] Henri Meschonnic: " Politique du rythme, Politique du sujet", P. ٢٠٦

[٢] المرجع السابق، ن.ص.

[٣] المرجع السابق، ن.ص.

١ – علاقة الخطابات المضمنة فيما بينها وعلاقتها بمجمل الخطاب الروائي

عند التمعّن في هذه العلاقات تبيّن أنّ الخطاب الروائي ينتهج في تناميه طريقة ارتداديّة في صياغة "معناه". فهو يروي مراحل حكاية الرجل الغريب ودابّته بين قبائل الواحة وزعيمها للاستدلال على مقولة جاهزة جاءت في عنوان الرواية مشتقّة من خبر موروث تصدّرها. والخطابات التي تضمنتها الحكاية السابقة تدرج في نفس هذا السياق، سياق إثبات مقولة " الدنيا أيّام ثلاثة " وإجراء الاحتجاج عليها بفعل القصّ. وبهذه الطريقة في التّرابط بين هذه الخطابات، مضمّنة ومضمّنة، يرد كامل النصّ الروائي إلى معنى أو مقصد سبق تحديده في عنوانه وفي الخبر المنقول عن ابن عبد ربّه، ويقام معه التّواصل على أساس هذا التّوافق المعنوي، وذلك رغم تحويل هذا الخبر من شكل وجيز من أشكال القصّ الموروثة إلى شكل روائي موغل في التّشعّب خطاباً راوياً ومرويّات.

إلاّ أنّ هذا الانتظام متمثلاً في ظاهر ارتداد الخطابات إلى سابق معناها المعلن لا يمنع من تنامي ذات ينشئها فعل تلفّظها. ويتدرج، عبر هذا الفعل، شكل وعيها بذاتها وبالعالم مختلفاً عمّا جرى رصده عن الذات المبدعة في التّحليل السّابق.

فانطلاقاً من سمة الدائريّة الغالبة على كامل " الدنيا أيّام ثلاثة " والتي تتبّعناها من خلال مظاهر تكرار مختلفة " خلخلت نظام التّعاقب الزمني "(١) مثل تكرار

Marie. Laure Bardèche: " Le principe de répétition, littérature et modernité", P. (1) ١٥٢

الثنائيات اللفظيّة والتركيبيّة والقيميّة وتكرار علاقاتها التقابليّة، وكذلك التكرار المتواصل الذي يوحي به اللغز وحلّه.

وانطلاقاً كذلك من تداخل الواقعي والعجيب في إنشاء للرواية متأسّس على "مجاز اللغة" ", وفي ضوء اندراج التشبيه التمثيلي نفسه: " الدنيا أيّام ثلاثة " ضمن تركيب استعاري شامل لكامل الخطاب الروائي، فإنّ هذا الخطاب لا يحيل على مرجع خارجه بقدر ما يشكل على غرار الشعر، مرجعه في ذاته. لذلك لا يمكن حصر دلالته في قراءة أحاديّة المعنى مردّها العبرة التي يصوغها عنوانه مسبقاً. وحتى إن استأنفت الرواية رؤية " تراثيّة " وأعادت إنتاجها في غير الشكل الذي صيغت به هذه الرؤية، فإنّه يتعذر علينا فصل علامات إنشائها عن مجمل تركيب الرواية الاستعاري وعن نسق إحالتها على ذاتها.

٢ - مسار الحبكة الحدثية وترابط مراحلها

ونتيجة لذلك التّركيب الاستعاري وخروجه عن النّسق الكنائي الذي يوهم به التّشبيه التّمثيلي: " الدنيا أيّام ثلاثة " ، ونتيجة أيضاً لغموض العلاقة بين الحكايات المضمّنة والحكاية المركزيّة رغم ما يبدو عليها من ترابط حجاجي وفعل تغوير، تبني الرواية عالماً شعرياً يحكمه صراع "حادّ " بين فضاءين تحوّلا إلى رمزين عبر سياق ناميها:

Henri Meschonnic: " Politique du rythme, Politique du Sujet", P. ١٧ "

- فضاء الصحراء[6] مصدر قدوم الغريب المهاجر ودابّته، متحوّلاً إلى رمز "العابرين الأبديّين"[7]، ثم رمز الارتحال وعدم الاستقرار.

- وفضاء الواحة محطّ رحال نفس الشخصيّة السابقة: رمز الاستقرار[8] والاسترخاء[9].

بل تحوّلا إلى رمز الرّمز: إذ صارت الصحراء رمز العبور والارتحال الأبدي رمزاً لـ"الحياة"[10] بينما صارت الواحة رمز " الدّعة والاسترخاء " رمزاً "للسّكون والهلاك"[11].

وقد بيّن مسار الحبكة المركزيّة وخصوصاً طورها الأخير أنّ ذلك الصّراع الرّمزي المضعّف حسم لفائدة الفضاء الصحراوي ممثّلاً في الغريب المهاجر الأبدي رمز الانفلات عن مختلف معيّنات الزّمن التّاريخي.

---

[6] يلاحظ صبري حافظ، في دراسته للرواية عند إبراهيم الكوني أن " الصحراء والواحة فضاءان متناقضان في جميع أعماله القصصية". ولتأكيد هذا التناقض يستخلص من هذه الأعمال ست عشر خاصيّات يتقابل بها الفضاءان المذكوران

Sabry Hafedh: " The Novel of the desert, Poetics of space and dialectics of Freedom", in : " La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne", P. ٧٠

[7] " الدنيا أيام ثلاثة "، ص ١٠٦.

[8] ن. م.، ص ١٥٤.

[9] ن. م.، ن.ص.

[10] ن.م.، ص ١٩٦

[11] ن. م.، ن.ص.

وتبعاً لذلك يبيّن نفس المسار أنّ الذي خسر الرّهان أخيراً هو فضاء الواحة أي رمز السّكون والاسترخاء في "الأحاضيض"[١] و "الأسافل"[٢] وما توحي به هاتان العبارتان من تدهور قيمي.

ومن هذه الخاصيّة، خاصيّة الإيغال في الرمزيّة والتّغميض نستخلص أنّ الرواية لا تستجيب لقراءة ارتداديّة ترجعها إلى قالب معنوي مسبق التحديد، وذلك رغم ما يوهم به ظاهر شكلها المثلي والتشبيهي.

٣ - تداخل الإنشاء الرمزي والاستعاري في بناء الرواية

لئن اقترن في قسم التحليل الأوّل، إنشاء الذّات المبدعة للمثل " الدنيا أيّام ثلاثة " بمفتاح تأويله واستخلاص العبرة من ضربه، ففي نطاق استجلاء معيّنات الذات نامية عبر خطابها، تتبيّن اقتران الرّمز برمزه، واقترانها معاً بظاهرة الغموض الاستعاري في صياغة الرواية خطاباً مضمناً وخطابات مضمّنة. فهي تقوم على اشتقاق فضاء مخصوص ينزاح عن الواقعي و العجيب في آن، ولا يمكن اختزاله في محصّل جمع حسابي بينهما.

وتأتلف ميزتا الإنشاءين الرّمزي والاستعاري في خيط ناظم واحد يتّجه بهذه الرواية إلى تجاوز الإخبار القصصي وتكثيف الإيحاء الدلالي. ومن ممكن هذا الإيحاء

---

[١] ن.م.، ص ١٨

[٢] ن.م.، ص ٩٥

أن " الدنيا أيّام ثلاثة " ترسم، منذ علامات اللوحة الأثريّـة ملامـح ذات تبحـث عـن رؤية لذاتها وللعالم. يتأسّس هذا البحث على تفاعل متعـدّد الأوجـه والاتجاهـات مـع عديد الذوات الأخرى، دون أن يقف عند نهاية بعينها، وذلك رغم إعلان الرواية عن توقّف نصّها الطباعي. فالبناء، فيهـا قـائم عـلى سرد مـنعكس يتـشابك مـع مظهريهـا الإنشائي والتأويلي ويجعلها ترتدّ على ذاتها وليس على مقصد عنوانهـا وعبرتـه. ولعـلّ أهمّ مجال من مجالات استقطاب هذا البناء حركة تشكّل الفضاء الروائي.

فهذه الحركة، فضلاً عن تقاطع استعاريّتها بين الواقعي والعجيب، وفضلاً عـن تنازع رمزيّتها بين فضائي الصحراء والواحة، تنزع في مستوى الفضاء، نحو استشراف عالم أكثر غموضاً والتباساً ، توحي به جملة " مـن الـصيغ الـشعريّة، مثـل: " مكـان لا وجود فيه للمكان [٦٤]". وتنشئ في مستوى البعد الزّمني لذلك الفـضاء، زمنـاً متحـوّلاً من يوم تعزية أخبر عنه ابن عبد ربّه، إلى " زمان ضائع " يطلب " ولا يدرك .

ورغم خاتمة الرواية المغلقة متمثلة في كسب المهاجر للرهان باكتشافه أنّ "لغـز الإنسان هو الإنسان" [٦٥]، تظلّ سيرورة الحبكة قابلة للاستئناف ومفتوحة عـلى مختلـف الاحتمالات والانتظارات. فالغريب، في تلك الخاتمة يبحث عن مكان تنتفي فيه حدود

---

[٦٤] " الدنيا أيام ثلاثة " ، ص ١٨٧ .

[٦٥] ن. م.، ص ٢٨٠.

[٦٦] ن. م. ص ٢٧١.

المكان وكأنّ نهاية سيرورته بداية سيرورة مقبلة، يوحي بها تهيّؤه " للذهاب إلى الأبد"[٦٣].

وفي ضوء كلّ ما تقدّم من تحليل، نخلص إلى أنّ ما وسمناه بالذات التّجريبيّة في الرواية، يجمع بين وجهين متراوحين بين الائتلاف والاختلاف تحدّدت ملامحهما في ضوء التّواصل مع السّائد والتّصرف فيه من جهة، وفي ضوء تنامي " الذات " عبر مراحل خطابها من جهة أخرى:

- وجه مغلق منه قائم على الائتلاف في استئنافه للموروث والتّفاعل معه بإعادة إنتاجه: يتمثل هذا الوجه في منظومة القيم المتعالية على التّاريخ والمختزلة للدنيا " في أيّام ثلاثة" ولكامل الوجود البشري في نفس هذا الثالوث الرمزي معيدة إلى الذاكرة وحده الزمن في المأساة عند أرسطو والموزّعة بين ثلاث مراحل لا تتوقّف عن التكرّر والدّوران: "بداية ووسط ونهاية"[٦٤].

- ووجه آخر مختلف عن السّابق متنام ومفتوح، إذ المنظومة المذكورة من القيم متمثلة في صورة من صور " وعي الذات بذاتها وبالعالم " متشكلة في خطابها، معنيّة " ضرورة " ورغم انغلاقها وتعاليها، بحركة التاريخ منخرطة فيه إنشاءً وتقبّلاً ، ولا محيد لها عن أن تقرأ في ضوء نسبيّة الحقيقة البشريّة ومعرفتها ونسبيّة إدراكنا لها. وما يستند إليه التشبيه التّمثيلي " الدنيا أيّام ثلاثة " عنوان الرواية ومحور استقطابها، من احتجاج واستدلال في فعل إنشائها، ومن شيوع ورواج في السّائد الثقافي والأدبي، وما

---

[٦٣] ن. م. ، ص ٣٠٤.

[٦٤] أرسطو: " فن الشعر"، ص ص ٢٤ - ٢٥.

تسعى كامل الرواية إلى التأثير به في قارئها، من خلال إعادة إنتاجها خبر ابن عبد ربّه وغيره من الخطابات، لا يمنع من تدبّره ومراجعته في ضوء ما تحقّق الرواية من تشكّل رمزي واستعاري موغل في الإيحاء عمّقه السّرد المنعكس في خطابها وانصرف بها عما توهم به من إحالات مرجعيّة. ولئن تعذّر حصر هذا التّشكل في معنى جاهز، فهو يستوجب تجاوز القراءة الأحاديّة والمعزولة عن سيرورة الحركة التّاريخيّة لابتداع صور تجريب أخرى منفتحة على ملامح جديدة لوعي الذات بذاتها وبالعالم، ولتفاعلها بين الذوات.

قائمة المصادر والمراجع

مصادر:

إبراهيم الكوني: رواية " الدنيا أيّام ثلاثة"، دار الملتقى للطباعة والنّشر، بيروت (د.ت.ن.).

مراجع:

١- باللغة العربية:

ابن رشيق: " العمدة في صناعة الشعر ونقده " ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م.

ابن عبد ربه: " العقد الفريد "، دار الكتاب العربي ، بيروت .

أرسطو: " فن الشعر"، دار الثقافة، بيروت.

إيستيه (كوليت): " أسطورة أوديب"، ترجمة زياد العودة، مراجعة صباح الجهيم، منشورات دار الثقافة، دمشق، ١٩٨٩.

٢ - بلغات أجنبية:

- Bardèche, (Marie-Laure): " Le Principe de répétition, littérature et modernité", L'Harmattan, Paris.

- Brès, (Jacques) : " La narrativité ", édition Duculot, Louvain - La Neuve, Belgique, ١٩٩٤.

- Camprubi, (Josep Besa): " Les fonctions du titre ", Presse Universitaire de Limoges, ٢٠٠٢.

- Deheuvels, (Luc - Willy): " Le lieu de l'utopie dans l'oeuvre d'Ibrahim al - Kuni", in: "La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne" (Sous la direction de: Boutrous Hallaq, Rob Ostle, Stefan Wild), Presse Sorbonne Nouvelle, mai ٢٠٠٢.

- Dessons, (Gérard): "L'art et la manière, Art, Littérature, Langage", Honoré-Champion, éditeur, ٢٠٠٤.

- Eissa, (Ashraf) : « Poetics of the Desert in Ibrahim Al-Kuni's "The Maiden's waw" », in: "La Poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne", Op. cit.

- Fontanille, (Jacques) : "Les espaces Subjectifs, introduction à la sémantique de l'observateur (discours, peinture, cinéma)", Hachette, Paris, ١٩٨٩.

- Fontaine, (Jean): " Un Roman-Fleuve Libyen, "Al Majus" d'Ibrahim al Kuni", I.B.L.A: n° ١٧٧, ١٩٩٦.

- Groupe u : "Traité du Signe visuel, pour une rhétorique de l'image", édition du Seuil, ١٩٩٢.

- Hafez, (Sabri) : " The Novel of the Desert, Poetics of space and Dialectics of Freedom", in: " La Poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne", Op. cit.

- Meschonnic, (Henri) : "Politique du rythme, Politique du Sujet", éditions Verdier, ١٩٩٥.

- NØjgaard (Morten): "Temps, réalisme et description, essai de théorie littéraire", Paris, Honoré-Champion, éditeur, ٢٠٠٤.

- Orechionni (Catherine Kerebrat): "L'énonciation, de la Subjectivité dans le langage", Armand colin, ١٩٩٩.

- Ricoeur, Paul: " Soi - même comme un autre", éditions du Seuil, ١٩٩٠.

- Sleiman, (Rima): " Ville, Oasis, désert: La négation de la création", in: « La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne » Op. Cit.

بلاغيات الخطاب الإعلامي وأثرها في لغة الطفل

الأبعاد الثقافية والمعرفية

د. وداد محمد نوفل

قسم اللغة العربية وآدابها – كلية الآداب – جامعة الملك سعود

ملخص

ينطلق البحث من مفهوم بلاغيات الخطاب كما حددها (ديفيد كريستال)، وهي تعني دراسة كل أشكال الاتصال المؤثر، ولهذا فإن مصطلح بلاغيات الخطاب – هنا – لا نعني به ما تستدعيه كلمة من فكرة التأثيرات البيانية والتحسينية الخاصة التي تحملها وسائل لغوية معينة، وإنما البلاغيات نعني بها الدراسة الكلية لإبداعية الخطاب المنطوق والمكتوب، بما يشمل استعمال اللغة في وسائل الإعلام، وطريقة رد فعل الجمهور المتلقي، وتفسيره للاتصال الموجه إليه.

ولقد كان من الضروري أن يفرض هذا التوجه في البلاغيات بدءًا من سبعينيات القرن الميلادي الماضي اهتمامًا وتركيزًا على كل جوانب استراتيجيات الخطاب، ومن ثم فإننا نجد الربط بين اللغة ومفاهيم (القوة) و (وجهة النظر) و (الأيديولوجيا) على أساس أن اللغة ليست وسيلة للاتصال فقط، وإنما وسيلة للتحكم أيضًا، وهذا يقودنا إلى الحديث عن علاقة (نظرية الخطاب الإعلامي) بـ (نظرية الاتصال) حيث إن الإعلام عملية اتصال، ومن ثم يقودنا ذلك إلى الحديث

عن "دورة الأبعاد الثقافية في تشكيل بلاغيات خطاب الطفل" وما يشمله من الخصوصية الثقافية، وجلد الفصيح والعامي، والعربية والهوية.

ثم نعرض لدور الوسيلة الإعلامية في تشكيل بلاغيات خطاب الطفل "التلفاز نموذجًا"؛ حيث تظهر الأبحاث مدى التأثير القوي لتلك الوسيلة الإعلامية، التي تشبه حد الإدمان.

ولأن وسائل الاتصال تتأثر تأثرًا قويًا بالعولمة، فنعرض لدور العولمة الإعلامية في تشكيل بلاغيات خطاب الطفل؛ حيث نعرض لمفهوم الهيمنة والترجمة والتعريب، ثم نعرض أخيرًا الأبعاد المعرفية، ودورها في تشكيل خطاب الطفل؛ حيث نعرض لنظريات الاكتساب اللغوية والنفسية التي ينبغي أن يعيها واضع بلاغيات الخطاب فيما يوجه من خطاب للطفل.

١ - بلاغيات الخطاب

لن يخوض البحث هنا في تاريخ الفكر البلاغي، أو في نظريات الخطاب. وإنما ما يعنيه هنا هو تحديد المفهوم الذي سيتحرك من خلاله في معالجة القضية التي يتصدى لها؛ وأعني بذلك مفهوم (بلاغيات الخطاب). وهذا التحديد يمكن أن ينطلق من تلك العبارة الموجزة التي نجدها في (دائرة معارف اللغة) التي وضعها ديفيد كريستال حيث يقول إن "البلاغة الحديثة Modern Rhetoric تدرس كل أشكال الاتصال المؤثر"[١]. ولعله في هذا المفهوم – أعني مفهوم (أشكال الاتصال المؤثر) –

Crystal, d., ١٩٨٧: Encyclopedia of Language, ٧٠.[١]

يكمن الفارق النظري والمنهجي الذي يميز (البلاغيات)[1] عن (البلاغة). فـ(البلاغة) بمعناها المتبادر إلى الذهن تستدعي فكرة التأثيرات البيانية والتحسينية الخاصة التي تحملها وسائل وعناصر لغوية معينة. أما (البلاغيات) فتمثّل بـ "الدراسة الكلية لإبداعية الخطاب – المنطوق والمكتوب – بما يشمل استعمال اللغة في وسائل الإعلام، وطريقة رد فعل الجمهور المتلقي، وتفسيره، للاتصال الموجه إليه"[2].

ومن ثم فهي "تحليل لنظرية تقنيات وممارسات الحجاج Argumentation بأوسع معانيه، بما يتضمن المستمعين والمتحدثين، والقراء والكتاب، على حد سواء"[3].

وفي كتابهما المشترك (البلاغة الجديدة) يرى "بيرلمان وأولبريختس تايتيكا" (١٩٦٩)[4] أن هناك عاملين جوهريين في عملية الحجاج هما:

١- وجود الوسيلة الفنية التي تتيح حدوث الاتصال؛ أي اللغة التي يشترك فيها المتكلم وجمهوره.

٢- ضرورة أن يكيّف المتكلم نفسه مع جمهوره.

---

[1] اقترح هذه الصيغة لترجمة مصطلح (البلاغة الحديثة) للتمييز بينها وبين البلاغة القديمة.

[2] Ibid, ٧٠.

[3] Ibid, ٧٠.

[4] نعتمد هنا على ما ورد في:

Verdaasdonk, Hugo: "Concepts of Acceptance and the Basis of a Theory of Texts" in: van Dijk, Teun (ed.): ١٩٧٦: pragmatics of Language and literature. ١٩٢. North-Holand Publishing Company.

وفي تحليله لهذين العاملين يشير "هوجو فيرداسدونك" إلى أن العامل الثاني يتضمن فكرة تقترب مما يسمى بـ (أفق التوقع) في الفلسفة التأويلية (الهرمونيطيقا) عند "جادامر"[١]. فالمتكلم الذي يقصد التوجه بخطابه إلى جمهور معين دائماً يشكل تصورات عن هذا الجمهور بأكبر درجة ممكنة في اقترابها من الواقع. وهذه المعرفة بالجمهور المتلقي هي التي تتيح للمتكلم المعرفة بكيفية التأثير عليه. ومعرفة كيفية التأثير هذه هي التي تشكل محتوى بلاغيات اللغة المشتركة بين المتكلم وجمهوره التي على أساسها يختار هذا المتكلم نوع الاستدلالات والبراهين والحجج التي سيستعملها ويوظفها في التأثير. وفي هذا السياق يفرق "بيرلمان" بين (الاستمالة) Persuasion والإقناع Conviction على أساس أن الاستمالة تتضمن – بشكل رئيسي – الاحتكام إلى العواطف، أما الإقناع فيتضمن – بشكل جوهري – الاحتكام إلى العقل[٢]. وعلى الرغم من هذا التفريق الذي لاحظ رولان بارت وجوده في البلاغة الكلاسيكية[٣]، فإننا نستطيع القول إنهما وسيلتان توفرهما الجماعة البلاغية Rhetorical Community التي يعرّفها إرنست بورمان بأنها "الجماعة البشرية التي تتشارك في أسلوب بلاغي، وفي رؤى بلاغية عامة من بينها منظور هذا الأسلوب"[٤].

ولقد كان من الضروري أن يفرض هذا التوجه في البلاغيات – بدءاً من سبعينيات القرن الميلادي الماضي – اهتماماً وتركيزاً على كل جوانب (استراتيجيات

---

[١] Ibid. ٢٠٢.

[٢] Ibid. ١٩٣.

[٣] .Ibid. ١٩٣, n. ٤

[٤] Bormann, E., ١٩٨٠: Communication Theory. P. ٦١. Holt, Rinehart and Winston.

الخطاب). ومن ثم فإننا نجد ذلك الربط بين اللغة ومفاهيم (القوة)، و (وجهة النظر)، و(الأيديولوجيا) على أساس أن اللغة ليست وسيلة للاتصال فقط، وإنما وسيلة للتحكم أيضاً". وفي هذا السياق فقد بدأت دراسة التركيب اللغوي تتحول من اتجاهها الشكلي الذي كان مسيطراً خلال مد المناهج الوصفية والسلوكية إلى اتجاه يهتم بمغزى هذا التركيب في تشكيل علاقات التواصل والتفاعل فيما بين الأفراد، وفيما بين الجماعات الاجتماعية. وسيكون لهذا البحث عودة إلى هذه النقطة عند الحديث عن الأبعاد الثقافية في الخطاب الإعلامي الذي يؤثر في تشكيل لغة الطفل العربي.

٢ - نظرية الخطاب الإعلامي

المقصود بالخطاب الإعلامي هو تلك المجموعات من الأفكار والآراء والمقاربات والمناهج التي تحملها وتسلكها الاستعمالات اللغوية في وسائل الإعلام". والحقيقة التي يجب التنويه إليها هنا هي أنه عندما نجد مثل هذا العنوان: Media Discourse" فإننا نتوقع وجود نوع من التجانس يقوم عليه هذا الخطاب. وبالفعل فإن هناك من الباحثين من يؤمن بوجود قدر من الخصائص المشتركة التي تسمح

" Kress, G., & Hodge, R., ١٩٧٩: Language As Ideology. P. ٦. Routledge and kegan paul – London.

" يعتمد هذا التعريف على ما ورد في: Gray, martin, ١٩٩٢: A Dictionary of Literary Terms. (Discourse). Longman.

" مثلاً هذا هو عنوان كتاب نورمان فيركلاف: Fairclough, N., ١٩٩٥: media Discourse. London: Edward Arnold.

بإطلاق مصطلح (الإنشاء الإعلامي)[١٢] الذي يبدو مرادفاً لمصطلح (الخطاب الإعلامي). ويجمل جان جبران كرم[١٣] هذه الخصائص فيما يلي:

- الكتابة الإعلامية هي إعادة كتابة.
- الموضوعية.
- التبسيط.
- الوضوح والتشويق والدرامية.
- لكل مقام مقال.

غير أن قدراً من التدقيق في هذه الخصائص يصل إلى أنها غير فارقة وغير مميزة؛ حيث إنها توجد في كثير من أشكال الخطاب الأخرى.

ومن ثم فإنني أتصور أننا حين نبحث عن التجانس في الخطاب الإعلامي فإننا لا نجده في طبيعة المادة اللغوية لهذا الخطاب[١٥]؛ "فاللغة في كل وسيلة من وسائل الإعلام تتميز بطبيعة جنسها الإعلامي الذي ينحو نحو اختيار اللغة والأسلوب والبلاغة[١٦]". ولعل هذا ما يدعونا إلى الاتكاء على ما يسمى في دراسات (تحليل الخطاب) بـ (رصيد الافتراضات المسبقة)[١٧]. فالقول بوجود (خطاب إعلامي) يقوم

---

[١٣] جان جبران كرم: مدخل إلى لغة الإعلام. ص: ٢٤ – دار الجيل – بيروت – ١٩٩٢م.

[١٤] للمزيد من التفاصيل انظر: السابق نفسه ص: ١٥٠ – ١٦١.

[١٥] يشير ديفيد كريستال إلى هذه الحقيقة اللغوية – انظر: Crystal, D., ١٩٨٧, op cit., P. ٣٨٨.

[١٦] عبدالعزيز شرف: العربية لغة الإعلام. ص: ١٤ – دار الرفاعي – الرياض – ١٩٨٣م.

[١٧] للمزيد من التفصيل يُرجع إلى: ج. ب. براون & ج. يول: بترجمة: محمد لطفي الزليطني & منير التريكي: تحليل الخطاب. ص: ٩٦ وما بعدها. الناشر: جامعة الملك سعود – الرياض.

على ما يفترضه المتلقون لهذا الخطاب الذي يأتيهم من خلال وسائل تقنية معَدة أو مصنوعة لغرض بث المعلومات والأخبار والترفيه بأساليب فنية تتوافق مع طبيعة هذه الوسائل.

ولاشك أن ذلك يقودنا إلى الحديث عن علاقة (نظرية الخطاب الإعلامي) بـ(نظرية الاتصال)[*]. فـ"الإعلام لا يعدو أن يكون فرعاً من ظاهرة أكبر وأشمل ألا وهي ظاهرة الاتصال"[1]، و"الإعلام عملية اتصال"[2]. وهذه الظاهرة أو العملية – بدورها – تجسد كفاءة الإنسان في استعمال الرموز[3]. ولذلك يأتي أحد تعريفات مفهوم (الإعلام) بالصيغة التالية: "الإعلام هو نشر عناصر المعرفة (وقائع) أو الأحكام (تعليق، رأي) في صيغة مناسبة، وذلك بواسطة كل وسيلة اتصال بالجمهور"[4]. يهمنا من هذا الارتباط بين الإعلام والاتصال هو أن نصل إلى تلك النقطة الجوهرية التي يمكن أن تفسر لنا أحد الأسباب الرئيسة لهيمنة بلاغة الخطاب الإعلامي في حياتنا المعاصرة. وهذه النقطة تكمن في هذا المفهوم نفسه؛ أعني مفهوم (البلاغة). ولتوضيح ذلك فإنني أعود إلى تلك الفكرة اللامعة التي أرساها جورج

---

[*] استخدم مصطلح (نظرية) هنا وفق التعريف الثاني من التعريفات الأربعة التي يوردها له إرنست بورمان: "النظرية هي ذلك الجزء من علم ما، أو فن ما، الذي يعالج المبادئ والمناهج التي تقابل التطبيقات أو الممارسات" انظر:

Bormann, E., ١٩٨٠: Communication Theory, P. ٢٤, Holt, Rinehart and Winston.

[1] صالح هندي دياب: أثر وسائل الإعلام على الطفل. ص: ٢٨. دار الفكر – عمان: الأردن.

[2] جان جبران كرم: مدخل إلى لغة الإعلام. ص: ١٢ – دار الجيل – بيروت – ١٩٩٢م.

[3] Bormann, Ernest, ١٩٨٠: Communication Theory. P. ٤, Holt, Rinehart and Winston.

[4] انظر: جان جبران كرم: المرجع السابق، ص: ١١ – دار الجيل – بيروت – ١٩٩٢م.

جوردون" عندما ربط بين الاتصال والفن. وهو يشرح ذلك بأن الأشكال الجمالية أو الفنية ترتبط – بصورة حميمة – بمعظم تفاعلات الاتصال الإنساني.

وهذا ما يؤيده تاريخ تقنيات الاتصال الذي يثبت أن الأشكال الفنية التي ابتكرها الإنسان لنقل المعنى قد تطورت إلى قوالب نعدها اليوم محاولات فنية مثل: الرقص، والدراما، وفنون النقش، والسحر اللغوي والتلاعب الرمزي، وغيرها. كذلك فإن الاتصال الجماهيري المعاصر هو – إلى حد كبير – أوعية للأشكال الفنية؛ ومن ثم فليست مسألة تزيينية أن نلاحظ أن هناك (فنا) في تأليف وإنشاء مقالة صحفية مؤثرة، أو أن معظم المادة التي تظهر بين صفحات الكتب، أو التي تُصوّر، أو تُنشر في الإذاعة والتلفزيون لا تكون – إلى حد كبير – مؤثرة إلا إذا أُنجِزت بشكل فني. وهذه الحقيقة التي يشير إليها جوردون تمثل – كما ذكرت – جوهراً بنيوياً في بلاغيات الخطاب الإعلامي التي من خلالها تتسع دائرة استقطابها للجمهور.

وبطبيعة الحال فإن هذه البلاغيات الفنية تنسحب على الاستعمال اللغوي في الإعلام. كذلك فإنها تفسر لنا – إلى حد كبير – سر جاذبية وسائل الإعلام، وبخاصة الوسائل التي تستخدم اللغة والصورة كالتلفزيون مثلاً. فهذا النوع من الوسائل الإعلامية استطاع أن يجمع (المثال الفني) – إذا صح التعبير – الذي ظلت تسعى لتحقيقه فنون الإنسانية وآدابها طوال الأزمنة، ولم تستطع: لقد سعت الفنون التشكيلية ولكنها ظلت صورة يحاول الخيال الإنساني أن يستنطقها. وسعى الأدب

Gordon, George, ١٩٧٥: Comunications & Media: Constructing A Cross-Discipline. "

Pp. ٢٧ – ٣٠.

ولكنه ظل لغة لم تجد إلا ذاتها لرسم الصورة التي تُرك للخيال الإنساني أمر تكوينها. ومن ثم ففي هذه البلاغة الإعلامية الجديدة تم القران بين اللغة الناطقة والصورة التي تجسد مضمونها في الآن نفسه. وبطبيعة الحال فإن ما يثار هنا هو قضية أثر هذه البلاغة الجديدة على الخيال الإنساني، عموماً، وعلى تكوين خيال الطفل بصفة خاصة، وعلى بنية لغة الطفل بصفة أخص.

وفي هذا السياق يبدو لازماً التفريق بين شكل هذه البلاغة الجديدة ومضمونها؛ أي بين كون الوسيلة الإعلامية التي يتأثر بها الطفل تجمع في شكلها الإعلامي بين اللغة والصورة، وبين المضامين التي يبثها هذا الشكل، كما يجب أن نتعرف – عن قرب – على أكثر الوسائل الإعلامية تأثيراً على الطفل عامة، وعلى لغته خاصته، وهي التلفزيون.

٣- دور الوسيلة الإعلامية المرئية في تشكيل بلاغيات خطاب الطفل

يعد التلفزيون أكثر الوسائل الإعلامية شهرة وانتشاراً عند الطفل، خاصة لدى طفل ما قبل المدرسة؛ حيث يكون ذلك الصندوق العجيب هو واسطته لدخول عالم الخيال الخصب الذي يتحكم في تلك المرحلة العمرية، وتتحدث "ماري وين" عن التأثير القوي للتلفزيون على الطفل فتقول: فيما قبل عصر التلفزيون كان مدخل

الأطفال الصغار إلى التمثلات الرمزية للواقع محدوداً؛ فنتيجة لعجزهم عن القراءة دخلوا عالم الخيال أساساً عن طريق القصص التي تروى لهم أو تقرأ لهم في كتاب"[1].

ولا يقتصر انجذاب الطفل إلى التلفزيون على إتاحة ذلك العالم الخيالي فقط، فهنالك أسباب أخرى منها ما يختص بالبرامج المقدمة، ومنها ما يختص بتلك الوسيلة الإعلامية ذاتها.

فأما الأولى: فيرتبط بمدى ما تضفيه تلك البرامج من تسلية وما تقدمه من برامج كرتونية مثيرة، تمازج بين الصوت والصورة واللون والحركة، وبرامج أخرى تكون مادتها الحيوانات التي تجد صدى تأثيرياً عالياً عند الطفل، وبرامج أخرى درامية مختلفة تخص الكبار، ولكنها تثير الطفل أيضاً، "ويميل الأطفال إلى البرامج الترويحية والمسلية أكثر من البرامج التعليمية، وهم يميلون كذلك إلى مشاهدة الصور المتحركة Cartoons، وجرائم الدراما... وبرامج الحيوانات... بالإضافة إلى المواقف والتمثيليات العائلة الهزيلة"[2].

أما ما يختص بتلك الوسيلة الإعلامية ذاتها، فيرجع إلى سهولة التعامل معها "لما له من جاذبية خاصة للأطفال، وقد أوضحت مقابلات الأطفال في إحدى الدراسات أن جزءاً من جاذبية التلفزيون يكمن في سهولة نيله وإدراكه، وما ينتج عن ذلك من قيمة كشاغل للوقت"[3].

---

(١) ماري وين: الأطفال والإدمان التلفزيوني: ترجمة عبدالفتاح الصبحي – ص: ٧١، عالم المعرفة – الكويت – يوليو ١٩٩٩م، ربيع الأول، ١٤٢٠هـ العدد ٢٤٧.

(٢) أحمد بدر: الاتصال بالجماهير بين الإعلام والتطويع والتنمية: ص: ٨٨ – دار قباء – القاهرة – ١٩٨٨م.

(٣) صالح دياب هندي: أثر وسائل الإعلام على الطفل: ص: ٥٧.

ومن أسباب الجذب والإثارة، ما يبثه التلفزيون من برامج واقعية، وبرامج خيالية تعتمد الأولى على الواقع والحقائق العلمية، وتعتمد الثانية على الخيال والتسلية دون الفكر "كذلك فإن التلفزيون له جمهور كبير من طائفتين من الناس: الأميين والأطفال، وأسباب التأثير مشتركة بين الطائفتين وهي تقريباً: الانبهار، وفقدان الحصانة الثقافية، وعدم القدرة على الانتقاء والاختيار"[٢٩].

وقد تفاقم أثر التلفزيون على الطفل ليصل حداً وصفته ماري وين بالإدمان وشابهت بين الحالة التي تصيب مشاهد التلفزيون من عدم قدرته على الخروج من أسره، وتملك هذا الجهاز له، والحالة التي تصيب مدمن الكحول أو المخدرات حيث يجمع بينهما شعور وهمي بالخروج من العالم الواقعي الحقيقي بهمومه ومشاكله، والانتقال إلى عالم آخر بمسراته وملذاته تقول: "إن التجربة التليفزيونية من دون أن تختلف عن المخدرات أو الكحول، تتيح للمشارك محو العالم الحقيقي، والدخول في حالة عقلية سارة وسلبية. فصنوف القلق والهموم الواقعية تؤجل فعلياً عن طريق الاستغراق في برنامج تليفزيوني مثلما يحدث عبر القيام "برحلة تحت تأثير المخدرات أو الكحول"[٣٠].

---

[٢٩] حسن الشامي: وسائل الاتصال وتكنولوجيا العصر: ص: ١٣٠ – ١٣١ – الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.

[٣٠] ماري وين: الأطفال والإدمان التليفزيوني: ترجمة عبد الفتاح الصبحي: ص: ٣٨.

وقد أجريت البحوث في الولايات المتحدة لمحاولة تحديد الوقت المستهلك أمام التلفزيون وأشارت البحوث إلى أن مقدار الوقت الذي يصرفه الناس أمامه آخذ في ازدياد مطرد[1].

نحن إذن أمام وسيلة اتصال بلاغية إعلامية على درجة مهمة جداً، وخطيرة جداً. وهذه الوسيلة البلاغية لا يقوم الأمر فيها على المرسل ومراعاته حال المستقبل كما يتم في الموقف الخطابي المألوف، لكن الأمر – هنا – يتم وفق اختيارات المستقبل لما يناسبه، أو لما يراه أكثر إقناعاً أو أكثر جذباً له من أساليب الخطاب الإعلامي المختلفة المتاحة أمامه؛ وهي كثيرة، ومتناحرة؛ تهدف جميعها إلى تملّك هذا المستقبل والاستحواذ عليه كلية، وهي لا تتورع عن ارتكاب الأخطاء الجسيمة إرضاءً للمستقبل واستقطاباً له.

ولعل واحداً من أكثر الأخطاء فداحة ما يتعلق باللغة بوصفها وسيلة للاتصال ناقلة للرسالة الإعلامية، وتوهم القائمين على الإعلام أنه كلما تم الابتعاد عن اللغة

---

[1] روبرت مكلفين وريتشارد غروس: مدخل إلى علم النفس الاجتماعي: ترجمة مجموعة، ص: ٣٧٣ – دار وائل للنشر – الأردن – عمان – الطبعة الأولى، ٢٠٠١م. وقد عرض المؤلفان لما قام به أندرسون Anderson وزملاؤه؛ بوضع أجهزة تسجيل مصورة في منازل (٩٩) أسرة تضم (٤٦٢) شخصاً تتراوح أعمارهم بين سنة و (٦٢) سنة، وكان عمل جهاز التسجيل مرتبطاً بعمل جهاز التليفزيون، ولتسجيل سلوكهم أيضاً، وأظهرت النتائج أنه * قد بلغت أعلى نسبة مشاهدة للتليفزيون ٧٠% وقت تشغيله. * يصرف الأطفال (١٢.٨) ساعة أسبوعياً في المعدل حول تليفزيون مفتوح، ويصرفون (٩.١٤) ساعة وهم ينظرون إليه. * يزداد عدد الساعات التي تصرف في مشاهدة التليفزيون حتى عمر العاشرة، ويأخذ هذا المقدار بالتناقص بعد ذلك إلى أن يستقر عند عمر السابعة عشر على (١٠) ساعات أسبوعياً، ويستمر كذلك حتى مرحلة الرشد اللاحقة. راجع ص: ٣٧٣ ٣٧٤.

العربية الفصحى واتخذت الرسالة الإعلامية لغة التعامل اليومي – التي يفهمها المجتمع بطبقاته وشرائحه المختلفة لغة للخطاب الإعلامي كان ذلك أكثر بلاغة وأكثر جذباً وتأثيراً وإقناعاً.

إن تلك البلاغة الجديدة التي تجمع في شكلها الإعلامي بين اللغة والصورة واللون والمضمون الذي يحتويه هذا الشكل، يمكن أن يكون لها التأثير الأقوى في إقناع المستقبل برسالة اتصالية ما. ويتوقف ذلك على أمرين:

أولاً: دور القائم على الاتصال: فينبغي أن يكون القائم على الاتصال مؤهلاً لهذا الدور حيث يرى تون جون، وستيوارت أن خصائص القائم بالاتصال يمكن أن تكون عاملاً وسيطاً في مجال الإقناع[١]، فينبغي أن يكون القائمون على الإعلام[٢]، مدركين لأهمية اللغة الفصحى، مؤمنين بأهمية الحفاظ عليها واعين أنها تعني وجودهم، ووجود الأجيال القادمة "فالرسالة الاتصالية لا تهدف بالضرورة إلى تحقيق الأثر المباشر المرتبط بالوظائف التقليدية للاتصال، ولكن هذا الأثر يحدث لدى الفرد

---

[١] محمد عبدالحميد: نظريات الإعلام واتجاهات التأثير: ص: ٣٣٣ – عالم الكتب الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

[٢] وينقسم القائمون على الاتصال إلى قسمين: قسم قيادي يرسم السياسة العامة للرسالة الإعلامية، وقسم تنفيذي يملك نقل تقنيات الرسالة الإعلامية إلى المستقبل ليشمل كل من يعمل في نقل الرسالة الإعلامية وهذا القسم التنفيذي يشمل القدرات التكنولوجية والقدرات البشرية والعمل بينهما متكامل، يؤدي خلل أي منهما إلى فشل الرسالة الإعلامية في الإقناع؛ فكرة جيدة دون وسائل إعلامية إقناعية جيدة، تساوي لا شيء، وتقنيات إعلامية متطورة مع وجود قدرات بشرية دون وجود فكرة جيدة تساوي أيضاً لا شيء.

والمجتمع من تراكم الأفكار التي يرسمها الإبداع الفني من وجهة نظر القائم بالاتصال بوصفه فناناً"[1].

ثانياً: المداخل المختلفة للرسالة الإقناعية: يتحدث الإعلاميون واللغويون وعلماء النفس – كثيراً – عن أهمية الطفل في بناء المستقبل، وعن وجوب الاهتمام به، غير أن الأمر لا يتعدى حد الكلام الشفهي المكرر في وسائل الإعلام، أو أنه أبحاث تقبع في ركن من أركان مكتبة ما دون الاستفادة منها عملياً، وتطبيقياً، هذا لأن الأمر مشتّت بين الحقل الإعلامي، والحقل المعرفي، أو العلمي.

وبالرغم من أن الخطاب الإعلامي له وسائله الخاصة النابعة من خصائص الوسيلة الإعلامية المستخدمة في الإقناع، إلا أن قضية مثل قضية بلاغيات الخطاب الإعلامي وأثرها في لغة الطفل لا تقتصر معالجتها أو البحث فيها على وسائل الإعلام فقط، لكنها قضية متشعبة تجمع بين الأبعاد الثقافية، والأبعاد المعرفية والإعلام. وإذا أراد الإعلام أن يقوم بدور إيجابي، فيمكنه ذلك وبقوة، مستعيناً بالمداخل المختلفة التي تحقق لرسالته الإقناع، وهذه المداخل كثيرة جداً ومتغيرة، نذكر بعضاً منها؛ والتي يمكن أن تفيد في إحداث أثر إيجابي في لغة الطفل.

بناء الرسالة:

و"يرتبط الإقناع في أدبيات الاتصال ببناء الرسالة بالدرجة الأولى وأسلوب تقديمها... ويعتبر تخطيط الرسالة الإعلامية وبناؤها البداية الناجحة لزيادة التوقعات

---

[1] محمد عبدالحميد: الاتصال في مجالات الإبداع الفني الجماهيري: ص: ٩٦ – عالم الكتب – ١٩٩٣م.

بنجاح العملية الإقناعية... ولأن الإقناع يستهدف دائماً بناء الاتجاهات وأنماط السلوك، فإن المداخل تستهدف أيضاً البناء الوجداني، بجانب البناء المعرفي"[*].

وإذا كان الأمر هو إثارة التساؤلات حول الاختيار بين الاستمالات العقلية، والمعرفية والاستمالات العاطفية، وأنها قد حسمت لصالح الاستمالات العقلية بواقع اعتماد البلاغة الحديثة على الحجاج، فإن الجزم بذلك أمر غير متحقق، وغير قاطع تماماً؛ لأن ذلك يعتمد بشكل كبير على المرسل والمتلقي، والرسالة التي يريد الأول إقناع الثاني بها.

هذا على جهة الإطلاق، أما على جهة الخصوص – في موضوع بحثنا – فإن ما يناسب هو الاستمالات العقلية والمعرفية؛ وذلك بدليل فشل الاستمالات العاطفية التي أُنتجت من قبل؛ حيث كان الإقناع عن طريق الحديث عن الهوية، وعن اللغة العربية وارتباطها بالقرآن الكريم، وعن ارتباط وجودنا بوجود اللغة العربية إلى آخره من هذه الأقوال التي تحاول الإقناع بمفاهيم غاية في الأهمية، لكن لمدة دقائق فقط – لا يلبث أثرها أن يزول بواقع ما يسيطر على الإعلام من اتجاه التحلل من اللغة العربية الفصحى شيئاً فشيئاً. إذن ينبغي أن يقوم التخطيط لتلك الرسالة الإعلامية على دراسات مستفيضة للتطور اللغوي عند الطفل، وارتباطها بطرق التعلم والخبرات الإدراكية والنفسية وتغير الدوافع والاتجاهات لدى الطفل، ومراعاة ذلك عند التخطيط لرسالة إعلامية مقنعة، على أن يهدف ذلك التخطيط إلى تحقيق رسالته على المدى البعيد، فإن الأثر الاتصالي في اللغة – دائماً – ما يستلزم وقتاً وديمومة.

---

[*] محمد عبدالحميد: نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، ص: ٣٢١.

المعلومات:

لكي يكون المرسل مقنعاً، لابد أن يمتلك قدراً كبيراً من المعلومات "فالشخص الذي يملك أكبر قدر ممكن من المعلومات حول الموضوع المطروح سيكون الشخص الأقوى"[٢٤]. إذ كيف يمكن للإعلاميين القائمين على بث الرسائل الإقناعية أن يقنعوا المتلقي بوجوب الحفاظ على اللغة العربية، وهم أنفسهم لا يملكون القدر الكافي من المعلومات عن اللغة، والتي يجب الإلمام بها حتى تكون رسالتهم أكثر إقناعاً وتأثيراً في مستقبليهم من الأطفال.

المصداقية:

يستطيع المتلقي أن يدرك مدى مصداقية المرسل، وكلما تأصل لدى المتلقي هذا الشعور بمصداقية المرسل، كلما كان له الدور الفعّال في الإقناع، "فكلما كان للمرسل تجارب سابقة ناجحة، وَعَرَفَهُ بها المتلقي، كان للمرسل قوة أكبر"[٢٥].

رغبة المتلقي:

ونظرة إلى ما يقدم من مواقف اتصالية ممثلة في برامج الأطفال، وهي التي يكون هدفها بثاً لرسالة إعلامية إقناعية للطفل – نظرة إلى هذه البرامج – تطلعنا على فشل تلك البرامج في جذب الطفل إليها، وتحول الطفل عنها إلى برامج الكبار، وذلك لاتصاف تلك البرامج الموجهة إليه بالسذاجة والسطحية، ومن ثم تتسم رسائلهم الإعلامية بهذه الصفات التي يدركها المتلقي – الطفل – تماماً؛ فيرغب عنها، فـ "كلما

---

[٢٤] عبداللطيف دبيان العوفي: الإقناع في حملات التوعية الإعلامية، ص: ١٣٤ – مكتبة الملك فهد الوطنية – المملكة العربية السعودية ١٩٩٤م – ١٤١٥هـ

[٢٥] عبداللطيف دبيان العوفي: الإقناع في حملات التوعية الإعلامية: ص ١٣٤.

تعهد المرسل بتقديم ما يحتاجه أو يرغبه المتلقي، استطاع أن يؤثر أكثر في الموقف الاتصالي"[١]. وهذا ما لا يعيه القائمون على الرسائل الاتصالية للطفل.

الإمكانات التكنولوجية:

إن امتلاك بعض وسائل الإعلام – كالتلفزيون، والسينما وغيرهما للإمكانات التكنولوجية المتطورة هي من وسائل الخطاب الإعلامي المؤثر لارتباط الاتصال بالفن، وبمعظم تفاعلات الاتصال الإنساني؛ حيث لم تقتصر وسائل الاتصال – اليوم – على اللغة – فقط – ولكنها تنسحب على كل ما يثير الإنسان، ويستنطقه، وامتلاك وسائل الإعلام للصورة والحركة واللون يعطي للغة بعداً خيالياً تأثيرياً مركباً عما تؤديه اللغة بمفردها عند الطفل.

هذه بعض من المداخل التي ينبغي التنبه لها كي تحقق الرسالة الإقناعية دورها، وقد تكفلت الأبحاث والكتب التي تتحدث عن الإقناع في الإعلام بذكر عدد آخر من المداخل مما لا حاجة لنا به.

ونعرض لنموذج تطبيقي لأثر التلفزيون في لغة الطفل ممثلاً في قناة الأطفال (سبيس تون) – Space Toon –؛ حيث تتميز هذه القناة بتقديم برامجها كلها وإعلاناتها – أيضاً – بلغة عربية فصحى رائعة ورائقة كتابةً ونطقاً[٢]، وهي في الوقت ذاته مفهومة لدى الطفل، حيث نلحظ إقامة أبنائنا الصغار جملاً فصحى صحيحة لغة وتركيباً في مرحلة ما قبل المدرسة؛ حيث ترتفع نسبة المشاهدة للتلفزيون في هذه الفترة

---

[١] السابق، نفسه.

[٢] يتميز الأطفال الذين يؤدون أدوارهم في برامج الأطفال بالنطق الصحيح، والتزام الضبط.

العُمرية المبكرة. ويجب أن ندرك أن المحافظة على اللغة العربية يبدأ من سلامة لغة الطفل في لغة الخطاب الإعلامي وما يحيط به من أسباب، وسآتي بأمثلة من الاستخدامات اللغوية والتركيبية في برامج الأطفال أو الإعلانات في هذه القناة، التي تعد من مفردات المنهج الذي يُدّرس لطلاب الجامعات في مادة المهارات اللغوية أو في مادة الكتابة، وتحصيها بعض الكتب التي تتحدث عن الأخطاء الشائعة عند الطلاب في المراحل الدراسية المختلفة[٢٦].

● ومن ذلك ما جاء في الإعلان:

- لوني ما تحبين من صور زمردة

–بإثبات النون في الفعل المضارع، حيث شاع عند الطلاب حذف النون.

● وجاء في حلقة من حلقات "كراش جير":

- لن أتساهلّ معك في الجولة القادمة.

– بنصب المضارع بعد لن، ومن الأخطاء الشائعة عند الطلاب الرفع.

●وجاء في الحلقة ذاتها أيضاً:

- لن أقدم أكثر مما قدمتُه في الجولتين التاليتين.

– بجرّ المثنى بالياء، والشائع عند الطلاب رفع المثنى دائماً.

---

[٢٦] انظر على سبيل المثال: عبدالقادر شريف أبو شريفة: الكتابة الوظيفية: منهج جديد في فن الكتابة والتعبير، ص ٧٣ وما بعدها – مكتبة الفلاح – دار حنين ، عمان – ١٩٩٤م.

● وجاء في هذه الحلقة:

- أظن أنه واثقٌ بما يفعل

-برفع خبر أن، والشائع الخلط بين عمل كان وإن، أو أن الاتجاه إلى النصب.

● وجاء في حلقة من روزي الصغيرة هذا الحوار:

- هل أخرجت المهملات يا روزي؟

-ثلاث مرات.

-وشائع عند الطلاب الخلط بين التذكير والتأنيث في العدد والمعدود.

● ويظهر في هذه القناة عبر خطابها الإعلامي الموجه إلى الطفل حفاظها على التركيب اللغوي الصحيح، فيأتي في حلقة من كراش جير ما يأتي:

- لقاء رائع قدم من خلاله فريق الأعاصير عرضاً لافتاً للنظر.

-والشائع عند الطلاب استخدام ملفت بدلاً من لافت.

● وجاء في حلقة من "سوبر سونيك" هذه الجمل الحوارية:

- أشكرك يا أستاذ أن نبهتني على هذا الأمر.

- لا مناص أبداً من وضع ثقتي بك.

- ولا تقصر هذه القناة اهتمامها – في خطابها للطفل – على اللغة فتأتي بها في صورة مجردة، أو منفرة للطفل؛ لكنها تستخدم الوسائل البلاغية التأثيرية فتقدم خطابها إليه في لغة مجازية تثير في الطفل الخيال والتحليق مع اللغة.

● جاء في حلقة "سترو بيري"؛ حيث تقول كوكو وقد تعرضوا لعاصفة وهم في البحر.

- علينا أن نبتعد... فعاصفة كهذه قد تقضي علينا.

ويقول شوجَو وهو يغني

- محارب.. نعم إني محارب.. سلاحي الألحان، لأطرد الأحزان.

● وجاء أيضاً في حلقة من "سترو بيري".

- نلعب مع أمواج بحار.
- لا تتوقف ليل نهار.
- ما أحلى الحياة.. أعيش لوحدي..
- لكني لا أشعر بالوحدة فالبحر صديقي، وكل الحيوانات.

● ويأتي في حلقة من روزى الصغيرة:

- عالم واسع جداً من الأحلام والخيال.
- خيالها يدفعها لمغامرات مسلية.
- عِشْ أحلام روزى.

● وأخيراً ما نجده من استخدام اللغة العربية الفصحى، بطريقة مجازية مؤثرة مقنعة في دعوة الطفل إلى النظافة في ذلك الإعلان:

- هيا.. نظف غرفتك الآن.
- نظف غرفتك من الأوساخ.
- بعضها قد ذبُل لديك وشاخ.

ولعلنا نُدهش حينما نعلم أن النسبة الأعظم من هذه البرامج التي تقدمها هذه القناة إلى الطفل برامج مترجمة، وفي هذا أمران:

الأمر الأول: هو هذا الجهد الذي يستحق القائمون عليه كل تقدير؛ فالقناة نموذج في عملها على الفهم والعلم والتطبيق بما تعيه من دور القائم على الاتصال، ووجوب تأهيله لهذا الدور حيث تتخذ هذه القناة من اللغة العربية الفصحى – وحدها – وسيلة لخطاب الطفل، إذ لا يعتمد في هذه البرامج على المترْجِم فقط، إنما يظهر دائماً اسم المُدَقِّق اللغوي.

ويظهر أيضاً وعيهم بالمداخل المختلفة للرسالة الإقناعية، ووضعهم هدف اتخاذ اللغة العربية الفصحى لغة للخطاب.

الأمر الثاني: أنه بالرغم من أن هذا الخطاب الموجه إلى الطفل بلغة عربية فصحى، فإن ثمة شائبة تشوبه، وهي الاحتفاظ بالأسماء الأجنبية في ذلك الخطاب اللغوي البلاغي الممتع الذي يقدم، مما يجعل الطفل يشعر بذلك الانقسام السمعي بين استرسال اللغة العربية، وبين قطع هذه الأسماء الأجنبية بتداخلها لهذا الاسترسال، كما تجعله يشعر أيضاً بالانقسام الذهني نتيجة ذلك التشوش الذي لا يُمكّنه من استقبال بلاغيات الخطاب الموجه إليه؛ حيث تِغيم صورة النموذج العربي نتيجة استخدام

الأسماء الأجنبية التي تُذكره – دائماً – أن هـذه الرسـالة الإعلاميـة الموجهـة إليـه هـي رسالة أجنبية.

وقد أوضح لنا ما سبق كيف كونت أشكال الاتصال المـؤثر نوعـاً مـن البلاغـة خصصناها "بالبلاغيات" اتسع فيها معنى الإبداع الخطابي ليشمل الدراسـة الـشكلية لإبداعية الخطاب – المنطوق والمكتوب – بما يشمل استعمال اللغة في وسائل الإعـلام، وطريقة رد فعل الجمهور المتلقـي، وتفـسيره للاتـصال الموجـه إليـه، وكيـف أن هـذه البلاغة الجديدة يمكنهـا أن تـؤدي دوراً في الارتقـاء بلغـة الطفـل إذ وينبغـي أن يعـي القائمون على تلك البلاغة الإعلامية الأبعاد الثقافية للغة الطفل، والتي تمكنهم من أن يكون لهم دور فعّال واع مؤثر مبني هو نفسه على الإلمام بالمؤثرات الأخرى التـي تـؤثر في لغة الطفل ومنها ما يأتي حديثنا فيه عن الأبعاد الثقافية.

٤ - دور الأبعاد الثقافية في تشكيل بلاغيات خطاب الطفل

إن الحديث عن بلاغيـات الخطـاب الإعلامـي وأثرهـا في لغـة الطفـل تـرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأبعاد الثقافية التي تؤثر بصورة قوية واضحة في الإعلام، ومن ثم تعـد هذه الأبعاد الثقافية صاحبة دور فعّال ومؤثر على لغة الطفل ممـا يوجـب عرضـنا لهـا، وسوف يكون مـن خـلال: الخـصوصية الثقافيـة، جـدل الاخـتلاف حـول الفـصيح والعامي، والهوية وارتباطها باللغة العربية.

الخصوصية الثقافية:

يميز "ماير" W. Meyer بين ثلاث مدارس فكرية حول الاتصال الإعلامي الدولي[٣٩] هي: مدرسة المحافظين، ومدرسة الإصلاحيين، ومدرسة البنيويين. والمدرسة الأولى – وهي تلك التي تدعمها بقوة الحكومة الأمريكية – تذهب إلى أن عدم التوازن القائم في التدفق الدولي للمعلومات لا يعود إلى ما تفعله الحكومات ووسائل الإعلام الغربية، وإنما هو راجع إلى خصائص (طبيعية) معينة في جمع المعلومات ونشرها. وفي هذا السياق تركز هذه المدرسة على ما تسميه بالجوانب الإيجابية للسوق الحر في الأخبار والمعلومات[٤٠]، وعلى أن التقنية الغربية الإعلامية تعمل بوصفها أدوات للتنمية في العالم الثالث؛ لأنها تساعد في التغلب على القيم التقليدية (المضادة للحداثة).

أما مدرسة الإصلاحيين فهي تعزو عدم التوازن في تدفق المعلومات إلى شبه احتكار الغرب لشبكات الأخبار وتقنيات الإعلام. كذلك يقر الإصلاحيون بالتأثيرات الضارة اجتماعياً وسياسياً التي يمكن أن تنجم عن الأفعال غير المنظمة

---

[٣٩] انظر:

William, H., Meyer: ١٩٨٨: Transnational Media and Third World Development: The Structure and Impact of Imperialism. p. ٦ – ١١. Greenword press.

[٤٠] في السنوات الأخيرة انكشف عدم مصداقية الولايات المتحدة في هذه الدعوة؛ وذلك فيما حدث من قيود على وسائل الإعلام – وبخاصة بعض القنوات الفضائية – في تغطيتها لحرب العراق بصورة لا تتفق مع ما تريده الولايات المتحدة.

لوكالات الأنباء الغربية. غير أن الإصلاحيين لا يذهبون إلى حد المطالبة بضرورة إعادة هيكلة جذرية لنظام الإعلام الدولي، وإنما يرون أن هذا النظام القائم يحتاج – لكي يكون أكثر فاعلية وعدالة – إلى بعض التعديلات، وإلى أن يكون هناك مزج بين المراقبة الحكومية وحرية المؤسسات الإعلامية، وهو المزج الذي تحدده دولة وفق أهدافها القومية. ومن ثم يرفع الإصلاحيون شعار: (التدفق الحر والمتوازن).

وتذهب المدرسة الثالثة – مدرسة البنيويين – إلى أن مصدر عدم التوازن المعلوماتي في العولمة يكمن في رغبة الغرب في الحفاظ على هيمنته على المناطق التي كان يستعمرها من قبل، بحيث تحل السيطرة الاتصالية محل الأشكال المباشرة للتحكم العسكري والسياسي. ومن ثم فإن هذه المدرسة تربط بين هذه (الإمبريالية الاتصالية) و(الإمبريالية الثقافية) حيث تقود الأولى إلى الثانية، الأمر الذي يدعو إلى ضرورة إحداث تغييرات جذرية في النظام العالمي الجديد للمعلومات. ومن هذه التغييرات أن تتأكد الدول النامية من أن أنظمة الاتصال لن تخدم حاجاتها الاجتماعية الخاصة إلا إذا اعتمدت على عتاد Hardware's معلوماتي منتج محلياً، وصولاً إلى اكتفاء تقني ذاتي هو الخطوة الاستهلالية للاستقلال السياسي والاقتصادي. ويطلق "جان بيير فارنيي" على هذا التحدي مصطلح "سؤال السياسات الثقافية" الذي يوضحه بقوله: "إن الرهان في الهيمنة الثقافية والتملك الخاص لصناعات الثقافة يقوم في قدرة البلدان على إنتاج ثقافتها الخاصة ومنحها قدرة الصمود في مواجهة الاعتداءات الخارجية والغزو الانتقائي للسلع الثقافية، ويترتب على ذلك أن أي حزب سياسي أو دولة أو جماعة

محلية لا يمكنها غض الطرف عن تصنيع الثقافة، وأن سؤال السياسات الثقافية يُطرح على جميع أصعدة الجماعات السياسية وعلى الصعيد العالمي"[1].

والحقيقة فإن ما يهمنا من هذا العرض الموجز هو أن نشير إلى الأهمية القصوى التي أصبحت تمثلها قضية الخطاب الإعلامي من جهة ارتباطها بعلاقات القوى الدولية، وبمسألة الخصوصيات الثقافية، أو الهويات الثقافية.

العربية والهوية:

وفي هذا السياق تتعزز نتيجة تأثير البعد الثقافي – الخاص بجدل الفصيح والعامي على الطفل، وعلى اغترابه النفس عن مكونات ثقافته المحلية – تتعزز نتيجته بنتيجة دراسة أخرى يظهر فيها البعد الثقافي الخاص بالهُوِيّة العربية، ودوره في تشكيل بلاغيات خطاب الطفل، تلك الدراسة قام بها سليمان العقيل حول (الطفل الخليجي في الثقافة الشعبية: دراسة في تحليل مضمون الأمثال الشعبية في وسط الجزيرة العربية). يقول العقيل: "إن المجتمع الخليجي بعد الانفتاح الثقافي على المجتمعات الأخرى بدأ يقلل اعتماده على مادة الثقافة الشعبية في عملية التنشئة الاجتماعية". ومن بين جملة الأسباب التي يعلل بها العقيل هذه الظاهرة "شدة التصاق الأطفال بالتلفزيون والفضائيات والإنترنت وغيره، وبما تحمل من مدخلات ثقافية تضعف التأثير الثقافي للثقافة الشعبية، وبالتالي تكون النتائج وفقاً للمدخلات"[2]. وعلى الرغم

---

[1] جان بير فارنيي، بترجمة: عبدالجليل الأزدي: عولمة الثقافة. ص: ٨٩ الدار المصرية اللبنانية – ٢٠٠٣م.

[2] سليمان بن عبدالله العقيل: "الطفل الخليجي في الثقافة الشعبية: دراسة في تحليل مضمون الأمثال الشعبية في وسط الجزيرة العربية". ضمن كتاب: إستراتيجية الثقافة والتنمية. سبق ذكره – ص: ٣٢٠ – ٣٢١.

من أن هذه الدراسة قد أولت عنايتها للأمثال الشعبية – وهي بالعامية بطبيعة الحال – فإننا لا ننظر إليها من منظور لغوي ضيق لنقول إنها تمثل خطراً يهدد المستوى الفصيح من اللغة، وإنما نقول إن غيابها تحت وطأة التأثير الإعلامي العولمي هو الخطر الحقيقي. فهذه الأمثال هي – في نهاية الأمر – خطاب له أهميته في تنشئة الطفل على قيم ثقافية معينة، أو لنقل: على بلاغيات ثقافية معينة. فعندما يقال للطفل مثلاً (تسقيك الغزيّل)[١٢] – وهي عبارة تقال للأطفال عندما يطلبون الماء عند النوم، فيخشى أن يتبولوا على الفراش – فإن هذه العبارة تغرس في وجدان الطفل بلاغة خاصة بهذا الكائن اللطيف (الغزال) بحيث يصبح لهذا الدال اللغوي دلالة إنسانية يستعيدها هذا الطفل عندما يكبر في كل مرة يلتقي خلالها بـ (الغزال) في نصوص الثقافة العربية.

وعلى أية حال فإن هذه الجزئية الخاصة بأثر شدة التصاق الأطفال بالتلفزيون والفضائيات والإنترنت وغيره، في إضعاف التأثير الثقافي للثقافة الشعبية، لابد من ربطها بتأثير الاتصال الإعلامي في الثقافة عموماً. وفي هذا السياق يقول الدكتور/ سمير محمد حسين إن الواقع العملي يطرح "حقيقة الارتباط بين أجهزة الثقافة ووسائل الإعلام والاتصال بالجماهير، على أساس أن الاتصال هو أحد العناصر المكونة للثقافة؛ لأنه مصدر تكونها وعامل من عوامل اكتسابها، كما أنه يساعد على التعبير عنها ونشرها، كما أن وسائل الاتصال الجماهيرية أصبحت أداة لصياغة الثقافة. وهكذا لم تعد الثقافة في غنى عن وسائل الإعلام والاتصال في نشر الإنتاج الفكري

[١٢] ورد هذا المثل في دراسة سليمان العقيل المشار إليها سابقاً، ص: ٣١٣.

والفني والأدبي بين الجماهير، وأصبحت وسائل الإعلام والاتصال عنصراً أساسياً في كل ثقافة[11]".

غير أن المسألة الأهم في هذه الحقيقة الملموسة لا تكمن في الارتباط في حد ذاته، وإنما في محتوى وبلاغيات الخطاب الثقافي الذي ينجزه هذا الارتباط بين الثقافة ووسائل الإعلام والاتصال. وهنا نلاحظ أن ما يورده تقرير منظمة اليونسكو الذي جاء تحت عنوان: (أصوات كثيرة، عالم واحد: نحو نظام اتصالي ومعلوماتي عالمي جديد أكثر عدالة وكفاءة) سنة ١٩٨٠م عن المخاطر والتحديات التي تكتنف العولمة الإعلامية المعاصرة — أقول: إننا نلاحظ هنا أن هذه المخاطر تبدأ من مرحلة الطفولة، بل إن خطرها الأكبر هو أنها تشكل المستقبل من خلال تشكيلها لحاضر هذه الطفولة. ولنتأمل بعض المخاطر التي يشير إليها سمير محمد حسين[12]:

١ - اغتراب الناس عن ثقافتهم وحضارتهم وعن مجتمعهم تدريجياً وبدرجة أكبر نتيجة توغل وسائل الإعلام في حياتهم.

٢ - زعزعة عادات ترجع إلى مئات السنين، وممارسات حضارية كرسها الزمن.

٣- غالباً ما يصاحب عملية نشر المعلومات والمواد الترفيهية تأثيرات سلبية تؤدي إلى تشويه التقاليد والأنماط الاجتماعية التي تضرب بجذورها مئات السنين في حياة الشعوب.

---

[11] سمير محمد حسين: تعقيب. ضمن كتاب (ندوة: إستراتيجية الثقافة والتنمية) - سبق ذكره - ص: ٤٧٦.

[12] السابق نفسه.

٤ - يحمل التطور التكنولوجي والفني لوسائل الإعلام والاتصال الجماهيري في طياته مزيداً من القدرة للدول المتقدمة على عمليات الغزو الثقافي والفكري إلى جانب الغزو الإعلامي للدول النامية.

فهذه المخاطر والتحديات التي أصبحت تهدد الكيانات الثقافية تكون أكثر وضوحاً وسرعة في التأثيرات عندما تبدأ مع مرحلة التنشئة. وإذا كانت الإشارة إلى هذه المخاطر تعود إلى عام ١٩٨٠م فإن تأمل ما حدث خلال السنوات التي تلت ذلك حتى وقتنا الحاضر يؤكد كثيراً من المظاهر السلبية لبلاغيات هذه العولمة الإعلامية:[١]

أ) الابتذال والنمطية في التسلية بدرجة تحد من الخيال بدلاً من أن تثيره.

ب) التسطيح والتجويف والافتقار للحياة الثقافية بديلاً عن الإثراء الثقافي.

ج) تشجيع التقليد والسلبية لدى الجمهور بدلاً من التجديد والمبادرة.

وعلينا أن نتخيل مستقبل الطفل العربي عندما يكون حاضره مشبعاً بالتنشئة في ظل هذه السلبيات.

خَلُصَ البحث إلى أن وسائل الإعلام – خاصة التلفزيون – تمثل نوعاً من البلاغة الجديدة التي يكون لها تأثيرها القوي – اللا محدود – على الطفل، وأن هناك مسئولية – كبيرة – تقع على عاتق واضعي هذه البلاغة الإعلامية؛ حيث إنه يمكن للإعلام أن يكون له الدور الإيجابي في تشكيل لغة الخطاب عند الطفل إذا كان هناك الوعي الكامل بدور الأبعاد الثقافية، ودور العولمة الإعلامية التي تشترك بدورها في

---

[١] السابق نفسه، ص: ٤٧٧.

تأثيرها على الإعلام، وإذا كان هناك الوعي الكامل بالأبعاد المعرفية متمثلة في نظريات علم النفس اللغوي، ومن ثم يكون هناك الدور الإيجابي لهذه البلاغة الجديدة، فتحقـق دورها في تشكيل بلاغيات الخطاب عند الطفل.

أزمة اللغة العربية في إسرائيل

مؤثرات عبرية في لغة الصحافة الفلسطينية في إسرائيل

د.جمال الرفاعي

قسم اللغات الآسيوية – كلية اللغات والترجمة – جامعة الملك سعود

ملخص

شكل عام ١٩٤٨ نقطة تحول بالغة الأهمية في التاريخ العربي المعاصر بشكل عام والفلسطيني بشكل خاص ، فقد شهد هذا العام نشأة دولة إسرائيل. فعمل الإسرائيليّون على تشكيل الواقع الثقافي واللغوي في فلسطين بشكل يضمن لهم السيطرة .

وفي إطار ذلك فرضت إسرائيل كافة أنواع القيود على الفلسطينيين ، فحددت على سبيل المثال ما يجب على الفلسطيني أن يعرفه عن لغته وتراثه وأدبه وديانته ، فوضعت وزارة التربية والتعليم في إسرائيل مناهج تعليم اللغة العربية وحددت مضامينها على نحو يضمن لها فرصة طمس الهوية القومية الفلسطينية.

وتعمل إسرائيل أيضاً على تغييب كل ما يمكن أن يذكر الفلسطيني بعروبته وهويته ، فتلزمه بدراسة اللغة العبرية . وهكذا يدرس الفلسطينيون المقيمون داخل الخط الأخضر كثيرا من المواد الدراسية باللغة العبرية. وفي ظل هذا الواقع فإن الفلسطيني يعيش غريبا في وطنه عن لغته العربية التي لم يعد يستخدمها إلا في إطار محدود وضيق.

وتهدف هذه الدراسة إلى رصد أثر اللغة العبرية – لغة السلطة الإسرائيلية – على اللغة العربية وخاصة على اللغة المستخدمة في الصحافة الفلسطينية في إسرائيل. وقد استندت هذه الدراسة إلى عدة صحف منها: "صوت الحق والحرية" و"فلسطينيو ١٩٤٨" و"أخبار النقب" لإظهار مدى تأثير اللغة العبرية في اللغة العربية.

ولم تقتصر حدود هذا التأثير على تسلل ألفاظ عبرية بعينها إلى القاموس اللغوي الفلسطيني وإنما امتدت لتشمل الكثير من الظواهر اللغوية مثل التذكير والتأنيث والإفراد والجمع كما شمل جوانب عدة تتعلق بطبيعة تركيب الجملة. وقد أسفر هذا التأثير الذي تم بعد ١٩٤٨ عن اضطراب دلالي واضح في لغة الصحافة العربية في فلسطين، إذ اكتسبت بعض الألفاظ العربية في هذه الصحافة دلالات ألفاظ عبرية فرضها ذلك الواقع.

تمهيد

تهتم هذه الدراسة بالتعرف على طبيعة المفردات العبرية التي نجحت في التسلل إلى اللغة العربية في إسرائيل. وقد تنبه عدد من الباحثين العرب إلى ظاهرة تأثر اللغة العربية في أوساط الفلسطينيين المقيمين في إسرائيل باللغة العبرية، فقد أشار أنيس الصايغ في مقدمته لكتاب المفكر الفلسطيني وعضو الكنيست عزمي بشارة إلى غرابة اللغة التي يستخدمها بشارة، فأشار إلى غرابتها بقوله: "إن من الأمور التي تسترعي انتباه القارئ لجوء المؤلف إلى عبارات وتعابير لم نألفها في أدبياتنا السياسية العربية. ولعل نشوء المؤلف وإقامته في فلسطين المحتلة أسهما في دفعه نحو صياغة مصطلحات

جديدة.... وإن كان بعضها يضطر القارئ إلى قراءة الجملة مرة ثانية وثالثة قبل استيعاب المعنى استيعابا كاملاً ".[١]

وعند النظر فيما ذهب إليه أنيس الصايغ نجد أنه قد تنبه إلى أن وجود عزمي بشارة في إسرائيل واحتكاكه باللغة العبرية هما اللذان جعلا صياغته اللغوية العربية تبدو عسيرة على الفهم لمن يقيم خارج الواقع اللغوي العربي السائد في إسرائيل.

وقد تنبه عدد من الباحثين العرب المقيمين في إسرائيل إلى شيوع بعض المفردات العبرية في لغة الحديث في أوساط عرب ١٩٤٨ . فذهب عبد الرحمن مرعي إلى أن مفردات عبرية كثيرة تغلغلت في لغة الحديث في أوساط الفلسطينيين، إلى الدرجة التي لم يعد فيها النشء الفلسطيني قادراً على التمييز بين المفردات العبرية والعربية، بل يقول: "إن الكثير منا لا يستطيع التحدث بلغته العربية دون الاستعانة بألفاظ عبرية".[٢]

وقد حظي موضوع تأثير العبرية في العربية أيضاً باهتمام عدد من الباحثين الأكاديميين، فرصد الباحث أحمد العبد في رسالته التي تقدم بها لنيل درجة الماجستير

---

[١] عزمي بشارة. العرب في إسرائيل. رؤية من الداخل. مؤسسة الدراسات الفلسطينية. بيروت. ١٩٧٣. ص٥.

[٢] عبد الرحمن مرعي. "تأثير العبرية على اللغة العربية". مجلة الرسالة، العددان الحادي عشر والثاني عشر. ٢٠٠٢. و المعهد الأكاديمي لإعداد المعلمين العرب. الكلية الأكاديمية. بيت برل. ص ١٣٦.

من معهد البحوث والدراسات العربية، أثـر العبريـة في لغـة الفلـسطينيين المقيمـين في الأراضي المحتلة بعد عام ١٩٦٧.[٣]

وقد اعتمدت الدراسات سالفة الذكر في رصدها لتأثير العبرية في العربيـة عـلى شواهد ميدانية مستمدة من لغة الشارع العربي في إسرائيـل وفي الأراضي المحتلـة بعـد ١٩٦٧. وكان من بين هذه الشواهد مفردات مثل : "محسوم" (حاجز)، و"مـشطاراه" (شرطة)، و"موتيت" (سـيارة أجـرة)، وغيرهـا مـن المفـردات المـستمدة مـن طبيعـة الاحتكاك اليومي القائم بين الفلسطينيين من جهة وبين السلطات من جهة أخرى.[٤]

أما هذه الدراسة فتهتم بالتعرف على طبيعة المفردات والتراكيـب العبريـة التـي نجحت في أن تتسلل إلى نسيج اللغة العربية في إسرائيل، كـما تهـدف إلى التعـرف عـلى طبيعة استخدام الفلسطينيين المقيمين في إسرائيل لهـذه المفـردات والتراكيـب، وإذا مـا كانوا يستخدمونها عن قصد أم أنها نجحت في أن تفرض سطوتها على وعيهم اللغـوي إلى الدرجة التي أصبحوا فيها غير قادرين على التمييز بين أسـاليب الكتابـة في العربيـة وبين نظيرتها العبرية. وتعتمد هذه الدراسة في رصدها لتأثير العبرية القسري في اللغـة العربية في إسرائيل على لغة الصحافة العربية الصادرة في إسرائيل نظـراً لأن الـصحافة تعد بطبيعتها سجلاً للواقع اللغوي الاجتماعي للمجتمعات، مما يـساعدنا بالتـالي عـلى التعرف على كل ظواهر تأثر الفلسطينيين المقيمين في إسرائيل باللغة العبرية.

---

[٣] أبو السعيد، أحمد العبد. تأثير اللغة العبرية على السكان الفلـسطينيين في الأراضي العربيـة المحتلـة. جامعـة الدول العربية. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلـوم. معهـد البحـوث والدراسـات العربيـة. رسـالة ماجستير ١٩٩٤.

[٤] عبد الرحمن مرعي. مرجع سبق ذكره، ص١٤١.

ومن هنا اشتملت عينة البحث على نماذج من بعض الصحف العربية في إسرائيل وخاصة على صحيفة (كل العرب)[*] التي يرأس تحريرها الشاعر الفلسطيني سميح القاسم، التي تصدر في الناصرة. كما اعتمدت الدراسة على عدد من المجلات العربية الصادرة عن بعض مراكز الأبحاث والدراسات العربية في إسرائيل.

قنوات التأثير اللغوي

يجب أن نلقي الضوء في هذا المجال على طبيعة قنوات الاتصال القسرية التي فرضت على الفلسطينيين، والتي جعلتهم يتقنون العبرية، خاصة أن هذا الاتصال لم يقع إلا بفرض من السلطة. ويجب أن نوضح أيضاً أن الفلسطينيين المقيمين داخل إسرائيل لم يعرفوا العبرية طواعية بل عرفوها مضطرين مجبرين، ومن هنا نختلف مع ما ذهب إليه عدد من الباحثين الفلسطينيين والإسرائيليين عن العوامل العملية التي دفعت الفلسطينيين لمعرفة العبرية، هذه العوامل التي يحصرونها بقولهم:" يرى المواطنون العرب أن معرفة العبرية أمر ضروري لكل مواطن عربي يعيش في إسرائيل...، فيرى الشباب أن اللغة العبرية ضرورية من أجل عملية الاتصال وذلك لاحتكاكهم اليومي المباشر بالجمهور اليهودي في المؤسسات الجامعية وأماكن العمل، وللتعبير عن آرائهم السياسية ونشاطاتهم الاجتماعية".[1]

---

[*] تأسست صحيفة كل العرب عام ١٩٨٧ على يد موسى عبد القادر حصادية وزوجته ليلى حصادية صاحبة الامتياز. يرأس مجلس ادارة تحرير الصحيفة الشاعر الفلسطيني سميح القاسم. تطبع الصحيفة في الناصرة وتوزع ٤٠٠٠٠ نسخة. نقلاً عن : www.kul-alarab.com.

[1] عبد الرحمن مرعي، مرجع سبق ذكره.

وتوحي هذه الرؤية سالفة الذكر أن العبرية كانت إحدى الخيارات اللغوية المطروحة أمام فلسطينيي إسرائيل، غير أن الواقع يفيد أن العبرية قد فرضت قسرا عليهم، فيدرس الفلسطيني في إسرائيل بدءاً من الصف الرابع الابتدائي وحتى نهاية المرحلة الثانوية اللغة العبرية لخمس ساعات أسبوعيا. ولا تكتفي إسرائيل بتعليم الفلسطينيين قواعد اللغة العبرية وإنما تلزمهم أيضا بدراسة كل المكونات الفكرية للتراث اليهودي والصهيوني، فيدرس الفلسطينيون التوراة وأجزاء من العهد القديم ، والتلمود والميدراشيم والشعر العبري.[٧] وبطبيعة الحال فإن تدريس العبرية للطالب العربي في إسرائيل لا يترك أمامه خيارا آخر سوى إتقان العبرية.

عند التطرق إلى ما تعرضت له اللغة العربية في فلسطين من تأثيرات عبرية، يجب أن نتنبه إلى أنه لا يمكن لأية لغة أن تعيش بمعزل عن سائر اللغات، وإنما بقدر ما تؤثر هذه اللغة فيما حولها من لغات فإنها تتأثر. ولا تتم عملية التأثير والتأثر بمعزل عن المجتمع الناطق بهذه اللغة، فكلما دانت لمجتمع السيطرة على مقاليد السلطة زاد تأثير لغته في اللغات الأخرى. وينطبق هذا الأمر بشكل بين على الوضع الذي تمتعت به اللغة العربية في ظل الخلافة العربية الإسلامية. وفي المقابل فحينما تغرب شمس العلم والحضارة عن مجتمع بعينه فإن لغته يزداد تأثرها بالآخر.

ولا يحدث هذا التأثير صدفةً وإنما يحدث إما نتيجة لفتح أو استعمار أو حرب أو هجرة كأن ينزح إلى البلد عنصر أجنبي ينطق بلغة غير لغة أهله، فتشتبك اللغتان في

---

[٧] صالح عبد الله سريه. تعليم العرب في إسرائيل. منظمة التحرير الفلسطينية. مركز الأبحاث. حزيران ١٩٧٣. ص ١٦٥.

صراع ينتهي إلى إحدى نتيجتين: فأحيانا تنتصر لغة المستعمر على لغة سكان البلاد الأصليين على نحو يؤدي إلى القضاء على لغتهم. وفي أحيان أخرى لا تقوى واحدة منهما على الأخرى فتتعايشان جنباً إلى جنب.[9]

وعند النظر في وضع اللغة العربية في إسرائيل نجد أن اللغة العربية كانت هي اللغة السائدة في فلسطين منذ القرن السابع الميلادي أي منذ الفتح الإسلامي لفلسطين، وقد ظلت اللغة العربية لغة الحديث والكتابة في فلسطين حتى مجيء المهاجرين اليهود الأوائل واستيطانهم بها. غير أن مكانة اللغة العربية تراجعت تدريجيا بعد أن عمل الانتداب البريطاني على تعزيز مكانة اللغة العبرية في فلسطين حتى اعترف بها رسميا في عام ١٩٢٢ كإحدى اللغات الرسمية بجوار اللغتين العربية والإنجليزية.[10]

وقد شهد الواقع اللغوي الاجتماعي في إسرائيل تحولا ضخما بعد عام ١٩٤٨، فبينما كانت اللغة العربية هي اللغة الرسمية قبل هذا التاريخ، تحولت بفعل السيطرة العبرية إلى لغة ثانية، وهكذا دخلت اللغة العربية في إسرائيل في صراع وتحد حقيقيّين مع اللغة العبرية. وكان هذا التحول في مكانة اللغة العربية مرتبطاً بتراجع مكانة أهل اللغة أنفسهم فقد شهد المجتمع هناك انقلابا شاملا في أوضاعه الاقتصادية

---

[9] علي عبد الواحد وافي. اللغة والمجتمع. دار عكاظ للنشر والتوزيع الطبعة الرابعة. ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.ص ٢٥.

[10] ١١ -א.סבן. המעמד המשפטי של המיעוטים במדינות דמוקרטיות שסועות. המיעוט הערבי בישראל והמיעוט דובר הצרפתית. בקנדה.חיבור לשם קבלת התואר דוקטור במשפטים. האוניברסיטה העברית בירושלים. מרץ 2000. ע. 275.

والاجتماعية والثقافية والسياسية، نجم عن تطورين رئيسيّين : فمن جهة كان هناك تكثيف للاستيطان اليهودي بتوافد المهاجرين المقرون بتعزيز السيطرة اليهودية المتنامية على موارد فلسطين الطبيعية. وفي مقابل هذا التطور كان يجري على قدم وساق تهجير وتهميش وتشتيت وعزل للسكان الفلسطينيين الأصليين الذين كانوا يشكلون غالبية السكان حتى عام ١٩٤٨.[١٠]

وكان تدمير القرى الفلسطينية وترحيل سكانها مرتبطاً بحرص إسرائيل منذ نشأتها على أن تعرف نفسها بوصفها دولة لليهود وليست دولة لجميع مواطنيها. وقد عزز تعريف إسرائيل بوصفها دولة لليهود مكانة اللغة العبرية. وقد اكتسبت اللغة العبرية من هذا المنطلق مكانة اللغة القومية المسيطرة في الدولة، كما عمل صناع القرار في إسرائيل، ولدوافع أيديولوجية على أن ينسى كل مهاجر أو قادم لغته الأم. فذكر ديفيد بن جوريون أول رئيس وزراء لإسرائيل أن الهدف السياسي الواضح لدولة إسرائيل هو تعليم العبرية وإكسابها لجميع مواطني الدولة.[١١] وقد تزامنت الجهود الرامية إلى تعزيز مكانة اللغة العبرية في إسرائيل بجهود أخرى رامية إلى تغييب اللغة العربية عن المشهد الإسرائيلي. وتشكلت في هذا الإطار لجنة أخذت على عاتقها مهمة تغيير الأسماء العربية للمدن والقرى والشوارع والطرقات والمتنزهات بأسماء عبرية، فجعلت نهر العوجا (اليركون)، والخالدية (هوفيل)،وبيسان(بيت شان)، وقرية اجليل(جليلوت).

---

[١٠] أريج صباغ خوري. الفلسطينيون في إسرائيل:خلفية تاريخية، اجتماعية وسياسية. المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية. حيفا ٢٠٠٤. ص ٥.

[١١] عبد الرحمن مرعي. مرجع سبق ذكره. ص ١٣٢.

وفي إطار الاهتمام بتغييب اللغة العربية، سنت إسرائيل في عام ١٩٥٥ قانوناً نص على أنه لا يحق لأحد أن يضع إعلانا أو لافتة في الشوارع إلا باللغة العبرية. ونص القانون أيضاً على أنه إذا استلزم الأمر في مدينة الناصرة التي معظم سكانها من العرب استخدام لغة أخرى غير العبرية في الإعلان فمن الضروري أن يشغل النص العبري ما لا يقل عن ثلثي المساحة، وأن يتم وضعه على رأس الإعلان وبحروف أكبر من حروف اللغة الثانية.

وقد مر الفلسطينيون واللغة العربية بأكثر من مرحلة في علاقتهم بالحكم الإسرائيلي. وتعرف المرحلة الأولى بمرحلة الحكم العسكري التي دامت من عام ١٩٤٨ حتى عام ١٩٦٦. وفي ظل هذه المرحلة رفضت إسرائيل الاعتراف بالفلسطينيين بوصفهم أقلية قومية ونظرت إليهم بوصفهم أقلية عرقية يقيمون داخل حدودها، ومن هنا نشأ مصطلح عرب إسرائيل. وعاش الفلسطينيون في ظل هذه المرحلة فترة انحطاط وعزلة ثقافية وسياسية عن كل التطورات التي كان يمر بها العالم العربي خاصة أن إسرائيل كانت تفرض كل أنواع القيود على الفلسطينيين بدءا بفرض حظر التجول على كل القرى العربية وانتهاءً بنفيها لكل من يقاومها. وبطبيعة الحال لم يكن ممكناً أن تزدهر العربية سواء لغة أو أدباً في ظل هذه الفترة التي تحول فيها الفلسطينيون إلى سجناء في وطنهم.

א.בבן، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧٠.

صبري جريس، العرب في إسرائيل، الطبعة الثانية، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت ١٩٧٣، ص ٣٤-٣٥.

وقد بدأ الفلسطينيون في التعرف إلى الثقافة الإسرائيلية منذ أواخر الخمسينيات أي بعد أن سمح الهستدروت(نقابة العمال الإسرائيلية) بدخول أعضاء فلسطينيين إلى هيئاتها في عام ١٩٥٩، غير أن التحول الحقيقي الذي طرأ على أوضاعهم كان في عام ١٩٦٦، حيث رُفع الحكم العسكري عن الفلسطينيين، مما أدى إلى تحسين أوضاعهم الاجتماعية والتعليمية والاقتصادية. وقد شهد عقد السبعينيات نهضة ملموسة في إحساس الفلسطينيين المقيمين في داخل اسرائيل بهويتهم ، فشهد هذا العقد تصاعدا كبيرا في عملية بناء المؤسسات القومية للفلسطينيين في إسرائيل التي أخذت على عاتقها مهمة تعزيز إحساس فلسطينيي إسرائيل بهويتهم العربية وخصوصيتهم الثقافية.

وفي الوقت نفسه، كان المجتمع الفلسطيني يشهد تقبل قطاعات عريضة منه لفكرة الانضمام للمؤسسات الإسرائيلية مثل الكنيست، وهكذا أصبحت هوية الفلسطينيين المقيمين في إسرائيل تتكون من عنصرين رئيسين أحدهما إسرائيلي والآخر فلسطيني. ويتمثل المكون الإسرائيلي في تقبل الفلسطينيين لمبدأ كونهم مواطنين في إسرائيل، وفي مشاركتهم في الحياة السياسية الإسرائيلية. أما المكون الفلسطيني من هويتهم فيتمثل في دعمهم الكامل للقضايا التي تمس الفلسطينيين المقيمين في الأراضي المحتلة بعد عام ١٩٦٧، وفي دفاعهم عن مكانة اللغة العربية في إسرائيل، وإعلائهم من شأن كل ما هو عربي.[٤٠]

---

[٤٠] Sen, M. "Voices in Conflict: The language of Israeli Arab Identity", Yale Israel Journal,٢٠٠٤,P.٤٥

الثنائية اللغوية

في ظل هذا الوضع ثنائي الهوية نشأت حالة من الثنائية اللغوية في أوساط فلسطينيي ١٩٤٨؛ إذ أصبحوا يتقنون العبرية بجانب إتقانهم اللغة العربية. غير أن مكانة اللغة العربية في أوساط الفلسطينيين المقيمين في إسرائيل،والتي تعد بطبيعة الحال لغتهم الأولى، لم تعُد تتعدى حدود دور العبادة والقراءة ومخاطبة أفراد العائلة. وفي المقابل فإن اللغة العبرية التي تعد اللغة الثانية للفلسطينيين في إسرائيل، أصبحت هي اللغة الوحيدة في كل شأن وقضية في حياة المواطن الفلسطيني في إسرائيل. فالعبرية هي لغة الجهاز البيروقراطي ولغة التعليم العالي، والأهم أنها لغة أوساط سوق العمل المتاح للأقلية الفلسطينية.

وتعد اللغة العبرية بالنسبة للفلسطينيين المقيمين في إسرائيل لغة ثانية أكثر من كونها لغة أجنبية يتعلمونها في المدارس. ويجب أن ننتبه في هذا المقام إلى أن اللغويين يفرقون بين اللغة الثانية واللغة الأجنبية بقولهم: "إن اللغة الثانية هي اللغة التي يتحدثها الأجنبي كاللغة الإنجليزية في بريطانيا. أما اللغة الأجنبية فهي اللغة التي يتعلمها الأجنبي خارج بلدها كتعلم العرب اللغة الإنجليزية في البلدان العربية".[٢٠]

ويمكننا على نحو آخر القول بأن هناك فارقاً بين ما يمكن أن نسميه البيئة اللغوية الطبيعية والبيئة اللغوية الاصطناعية، ففي البيئة اللغوية الطبيعية يتم استخدام اللغة بغرض التفاهم ونقل المعلومات،أي مع التركيز على المحتوى وهذا ما يحدث حينما يتحدث أبناء أقلية ما، كالأقلية العربية في إسرائيل، اللغة العبرية في المواقف

---

[٢٠] محمد علي الخولي، مرجع سبق ذكره، ص٦٢.

الحياتية كافةً التي تمرّ بهم. وفي المقابل عند استخدام اللغة في قاعة الدرس، فإن التركيز لا يكون على المحتوى بقدر ما يكون على الصيغ اللغوية. وتعرف مثل هذه البيئة اللغوية بالبيئة الشكلية أو الاصطناعية.[١]

ويعد الواقع اللغوي السائد في إسرائيل بالنسبة للفلسطيني المقيم بالداخل واقعا ثنائيا؛ إذ يتقن كلاً من العربية والعبرية، غير أنه كثيراً ما يحدث تداخل بين اللغتين في ظل هذه البيئة. فيسير التأثير عادةً من اللغة الأقوى في اللغة الأضعف، أي من اللغة المهيمنة لدى الفرد في اللغة الأقل هيمنة، تطبيقاً للمبدأ الذي تحدث عنه ابن خلدون الذي يقول: "المغلوب مولع أبداً بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد فيمن غلبها وانقادت إليه".[٢]

ويتجلى تأثير اللغة المهيمنة أي لغة السلطة، وهي اللغة العبرية في إسرائيل، في اللغة الأضعف، وهي اللغة العربية، في مجالات الحياة كافة. ومن الممكن تقسيم استخدام عرب إسرائيل للمفردات العبرية إلى مستويين رئيسيين: (١) ويتمثل المستوى الأول في استخدامهم للمفردات العبرية المهنية والفنية المتعلقة بالنظام التعليمي أو الاقتصادي أو الإداري في إسرائيل. (٢) أما المستوى الثاني من الاستخدام فيتمثل في استخدام المفردات العبرية على نحو واعٍ بغرض التهكم والسخرية من اندماج بعض عرب إسرائيل في مؤسسات الدولة الإسرائيلية وتخليهم عن هويتهم. وسنعرض فيما يأتي إلى أنواعٍ من المفردات تنضوي تحت هذين المستويين.

---

[١] المرجع السابق.

[٢] عبد الرحمن بن خلدون. مقدمة بن خلدون. الفصل الثالث والعشرون. دار الجيل. بيروت .

١ - المفردات العبرية المهنية والفنية

تشيع في اللغة العربية المستخدمة في إسرائيل مفردات عبرية تخص النظام التعليمي أو الاقتصادي أو الإداري في إسرائيل. ومن هنا كثيراً ما نجد في الصحافة العربية في إسرائيل مفردات مثل: "الأرنونا" (الضريبة العقارية في إسرائيل)، و"البجروت" (اختبار الثانوية العامة في إسرائيل)، و"البسيخومتري" (الامتحان الذي يقيس قدرات الطالب النفسية والعلمية والمعرفية والذي يتم على ضوئه قبول الطالب في الجامعات الإسرائيلية). ويمكننا أن نقدم في هذا المجال الكثير من الشواهد لإثبات شيوع الكثير من المفردات العبرية في لغة الصحافة العربية في إسرائيل، فنقرأ في مجلة (شباب)، الصادرة في حيفا، على سبيل المثال: "**البسيخومتري هو العدو اللدود للطلاب العرب، والأداة الأنجع للتمييز ضدهم ... إن التمييز الواضح ضد الطلبة العرب يعود إلى كون هذا الامتحان البسيخومتري معتمداً على عالم ومصدر ثقافة الطالب اليهودي**".[10]

وتصادفنا لفظة الأرنونا التي تعني الضريبة العقارية في الكثير من المقالات الصحفية، فجاء في أحد المقالات المنشورة في صحيفة (كل العرب): "**إنني أؤمن بأن أنجع طريقة لجباية الأرنونا هو خصخصة هذا الموضوع**"[11]. وتكررت ذات اللفظة، فنقرأ في ذات الصحيفة: "**وتفيد المعطيات في السلطات المحلية اليهودية أن ٧٠ في المئة**

---

[10] مجد شيبطه. "لا تدعا الحرم الجامعي ينسيكما أين سنعمر بيتنا الجديد". مجلة شباب. عدد تشرين أول لسنة ٢٠٠٤، ص ٤ . جمعية الشباب العربي – بلدنا. حيفا.

[11] زهير اندراوس. "سد الفجوات." صحيفة كل العرب. ٨ تشرين أول ٢٠٠٤.

من ضرائب الأرنونا هي لمصالح تجارية وصناعية". وتعد لفظة الأرنونا الواردة في الاستشهادين سالفي الذكر لفظة عبرية وهي ארנונה وتعني الضريبة العقارية التي يتم فرضها على المباني.

ولا يمكن للقارئ العربي المقيم خارج الواقع اللغوي السائد في إسرائيل، أو الذي ليس على دراية بالنظام الاجتماعي الاقتصادي المتبع في إسرائيل أن يستوعب المفردات العبرية المؤسسية المعرَّبة التي تشيع في لغة الصحافة العربية في إسرائيل.

وبالإضافة إلى المفردات العبرية الأصيلة التي تسللت إلى لغة الصحافة العربية في إسرائيل، نجد أن اللغة العربية في إسرائيل تستعير من العبرية المفردات المعبرة عن اللغات الأجنبية، فنقرأ في صحيفة (فصل المقال) على سبيل المثال: **"والطالب سليم صباغ يدرس في الصف الحادي عشر في المدرسة المعمدانية بتخصص الفيزياء، الحاسوب والإلكترونيكا"**.

ويكشف النظر في الاستشهاد السابق أن استخدام الكاتب للفظة إلكترونيكا بدلاً من الإلكترونيات يعبر عن تأثره باللفظة المعبرنة אלקטרוניקה المأخوذة عن اللفظة الإنجليزية Electronics. وبالرغم من أن هذه اللفظة الإنجليزية تعدّ لفظة دخيلة على العربية والعبرية، فإن معرفة الكاتب العربي في إسرائيل بهذه المفردة المعبرنة

محمد حسن وتد. "الداخلية تبادر لحملة تخفيضات على الضرائب."صحيفة كل العرب ٢٤-تشرين ثاني - ٢٠٠٦.

دافيد سغيف. قاموس عبري عربي للغة العبرية المعاصرة. المجلد الأول. ص١٢٥.

٢٤ - طلاب المعمدانية يلتقون الفيزيائي العالمي هوكينجز صحيفة فصل المقال، ١٤ كانون أول ٢٠٠٦.

وشيوعها بطبيعة الحال في إسرائيل هي التي جعلته يستخدمها بدلاً من اللفظة المعربة إلكترونيات.

وكان من بين الألفاظ الأجنبية المعبرنة التي تسللت إلى اللغة العربية في إسرائيل لفظة مليارد، حيث جاء في صحيفة (كل العرب): "**حصة المياه الزراعية تصل إلى مليارد كوب وفي أعقاب الأزمة في كميات المياه قُلصت حصة المياه بنسبة ٥٠%**".[١٠]

وعند النظر في الاستشهاد السابق نلاحظ أن الصحيفة استخدمت كلمتين معبرنتين وهما مليارد وكوب. واللفظة الأولى أي مليارد هي لفظة معبرنة عن اللفظة الإنجليزية Milliard. وبينما عملت اللغة العربية على تعريب هذه اللفظة بكلمة مليار، دخلت هذه اللفظة الأوروبية إلى اللغة العبرية على نحو מיליארד.[١١] وهكذا فقد تسللت هذه اللفظة الأوروبية نقلا عن العبرية إلى اللغة العربية في إسرائيل. وفيما يتعلق بلفظة كوب فإنها من الألفاظ المعبرنة التي دخلت العبرية نقلاً عن الإنجليزية، فاللفظة العبرية קוב هي اللفظة المعبرنة للفظة Cubic أي متر مكعب.[١٢] وقد دخلت هذه اللفظة الأوروبية عبر العبرية إلى اللغة العربية في إسرائيل.

٢- مفردات مترجمة ترجمة حرفية

ولا يكتفي عرب إسرائيل باستخدام المفردات العبرية المهنية والفنية في مقالاتهم، وإنما يعمدون في كثير من الأحيان إلى تقديم ترجمات عربية حرفية

---

[١٠] محمد محسن وتد. "النائب الصانع يحذر من انهيار الزراعة العربية بسبب تقليص المياه من الحكومة." صحيفة كل العرب ٢٣ تشرين ثاني، ٢٠٠٦.

[١١] דן פינס. מלון לועזי עברי. כרך ב. הוצאת עמיחי. תל אביב. ע 375.

[١٢] المرجع السابق. ص ٦٤١.

للمفردات العبرية الفنية والمهنية التي تعد جزءاً أصيلا من واقعهم الاجتماعي. غير أن هذه الترجمات التي يقدمونها تجبر القارئ العربي المقيم خارج إسرائيل على قراءتها أكثر من مرة لفهم حقيقة المقصود منها. ويمكننا أن نقدم في هذا المجال الكثير من الشواهد لمثل هذه النوعية من الترجمات الحرفية المستخدمة في الصحافة العربية في إسرائيل. ، فجاء في صحيفة (كل العرب): **"وقد احتلت "كل العرب" المكان الأول في جميع المستويات التعليمية للقراء من مرحلة التعليم الابتدائي وحتى الحاصلين على اللقب الجامعي الثاني. ففي المرحلة الابتدائية والإعدادية حصلت "كل العرب" على ٣٥% ، وفي المرحلة الثانوية وفوق الثانوية حصلت على نسبة ٥٣% ، ولدى الحاصلين على اللقب الأول ٦٩%، ولدى الحاصلين على اللقب الثاني ٨٧%"**[76] وعند النظر في الاستشهاد سالف الذكر نجد أن لفظة لقب تستخدم فيه بمعنى الدرجة العلمية .وتكررت نفس الظاهرة في صحيفة (كل العرب)،إذ نقرأ فيها عبارة مثل" في إطار النشاطات الجماهيرية ... تم قبل فترة وجيزة إقامة حفل توزيع ١٠٠٠ منحة دراسية على الطلاب الجامعيين الذين يدرسون للقب الأول".[77] كما نقرأ في مجلة (شباب) التي تصدر في حيفا عبارة مثل: **"عبير قبطي حاصلة على اللقب الثاني في الاقتصاد والمحاسبة وتعمل في مركز مساواة كمنسقة إعلامية"**.[78]

---

[76] مكاتب كل العرب. "كل العرب الرائدة في الوسط العربي".صحيفة كل العرب.٢ حزيران ٢٠٠٥.

[77] محمد محسن وتد. "مفعال هبايس يوزع ٣٠ مليون شيكل على الطلاب الجامعيين".صحيفة كل العرب ٢٠ -كانون ثاني-٢٠٠٦.

[78] رشا حلوة. "المرأة شريك أساسي."مجلة شباب. عدد حزيران لسنة ٢٠٠٦. ص١٠. جمعية الشباب العربي- بلدنا. حيفا.

وعند النظر في العبارتين سالفتي الذكر نلاحظ أن تعبير اللقب الثاني المستخدم فيهما يعني درجة الماجستير. وقد اكتسبت لفظة "لقب" العربية دلالة الدرجة العلمية في أوساط عرب إسرائيل نتيجة لأن اللغة العبرية تستخدم لفظة "תואר" التي تعني لقب بنفس الدلالة، فتستخدم العبرية تعبير תואר ראשון (اللقب الأول) للإشارة إلى درجة الليسانس أو البكالوريوس، وתואר שני (اللقب الثاني) للإشارة إلى درجة الماجستير، وתואר שלישי (اللقب الثالث) للإشارة إلى درجة الدكتوراه.[١٩]

وفي إطار تبعية الفلسطينيين المقيمين في إسرائيل للمؤسسات الرسمية الإسرائيلية نجد أنهم كثيرا ما يقدمون ترجمات حرفية لكثير من التعبيرات العبرية، فنقرأ في صحيفة (كل العرب): **"كما يشمل البرنامج أيضاً إقامة عدة دورات استكمال وتأهيل مناسبة للمعلمين في الجامعات والكليات"**[٢٠]

ويوضح الاستشهاد سالف الذكر مدى تأثر الكاتب الفلسطيني المقيم في إسرائيل بواقعه الاجتماعي الذي يحياه، والذي يضطره في كثير من الأحيان لتقديم مقابلات عربية حرفية للمقابلات العبرية. ويتجلى هذا التأثر في استخدام الكاتب الفلسطيني لتعبير دورات استكمال الذي يعد ترجمة حرفية للتعبير العبري קורסי השתלמות الذي يعني دورات متخصصة.[٢١]

ويقدم الكتاب العرب في إسرائيل ترجمات حرفية أيضاً لمسميات بعض المناصب العبرية، فنقرأ في صحيفة (كل العرب): "لو تعرض رجل جمهور يهودي لأي

---

[١٩] www.milon.morfix.co.il/default.aspx.

[٢٠] عبد المنعم فؤاد. "الأفق التربوي." صحيفة كل العرب ٢٩ آذار-مارس ٢٠٠٧.

[٢١] دافيد سغيف قاموس عبري عربي للغة العبرية المعاصرة المجلد الاول. ص ٤٤٢.

اعتداء..فالشرطة ستقيم الدنيا وتقعدها...لكن عندما يدور الحديث عن رجل جمهور من الوسط العربي يتعرض لأي اعتداء فالشرطة تباشر بمجرد التحقيق وتسجيل ملف آخر".[٢٢]

وعند النظر في العبارة سالفة الذكر يستوقفنا تعبير " رجل جمهور " الذي يعد في حقيقته ترجمة حرفية للتعبير العبري איש ציבור الذي يطلق على كل شخص يشتغل بالعمل العام، أو يتقلد وظيفة قيادية. ويعرّف قاموس ابن شوشان هذا التعبير على النحو التالي:" איש צבור: עוסק בצרכי צבור, פוליטיקאי וכדומה"[٢٣]، الترجمة: " رجل الجمهور: من يشتغل باحتياجات الجمهور، والسياسي وما شابه".

ونتصور أن الكاتب العربي في إسرائيل أقدم على تقديم ترجمة حرفية لهذا التعبير العبري نظرا لتأثره بواقعه الاجتماعي الذي يحياه في إسرائيل، والذي أصبح يطغى على طرق التعبير باللغة العربية. غير أن مثل هذه النوعية من الصياغة اللغوية تجبر القارئ العربي المقيم خارج إسرائيل على قراءة الجملة أكثر من مرة لاستيعاب حقيقة المعنى.

وبالإضافة إلى الشاهد سالف الذكر نجد أن بعض الكتاب يعمدون إلى تقديم مقابلات عربية للأعياد اليهودية في إسرائيل، حيث جاء في صحيفة (كل العرب): "معظم السائقين الذين يمرون في شارع عكا صفد لاحظوا خلال عيد العرش اللافتات التي زينت الشوارع".[٢٤]

---

[٢٢] محمد محسن وتد. "إطلاق النار باتجاه نائب رئيس مجلس محلي كفر قرع". صحيفة كل العرب، ٢٢ تشرين أول ٢٠٠٤.

[٢٣] אבן שושן. מלון אבן שושן מחדש ומעודכן לשנות אלפיים. 2006. ע 1565.

[٢٤] حسام حرب. "أضخم حملة لتهويد الجليل." صحيفة كل العرب ٨ تشرين أول ٢٠٠٤.

وعند النظر في الاستشهاد سالف الذكر نجد أن تركيب "عيد العرش" قد يثير اضطرابا في ذهن القارئ العربي، إذ يرتبط هذا التركيب بالسياقات الاحتفالية التي تجرى في الدول الملكية، غير أن هذا التركيب يعد ترجمة حرفية للتعبير العبري חג הסוכות (عيد المظال)، وهو عيد يحتفل به اليهود بعد يوم الغفران بخمسة أيام، وهو اليوم الذي تصفه الفقرة الرابعة والعشرون من الإصحاح الثالث والعشرين من سفر اللاويين بعيد المظلة.[٣١]

٣- ألفاظ عبرية للسخرية من الواقع الاجتماعي

لا يهدف استخدام الكلمات العبرية إلى التعبير فقط عن طبيعة الواقع الاجتماعي المعاش في إسرائيل، وإنما يهدف في كثير من الأحيان إلى السخرية من الكلمات العبرية الدخيلة في اللغة العربية. وتعدّ ظاهرة استخدام الألفاظ الدخيلة بغرض السخرية من الظواهر اللغوية الشائعة التي يصفها الباحثون بقولهم: "وقد يستعمل المعرّب على سبيل التلطف وعلى سبيل الهزل. وقد تستعار الكلمة العجمية استطرافا فقط".[٣٢]

وبالإضافة إلى استخدام الكتاب الفلسطينيين لمفردات عبرية معربة مستمدة من طبيعة الواقع الاجتماعي الاقتصادي المتبع في إسرائيل في مقالاتهم، نجد أن بعضهم

---

[٣١] عبد الوهاب المسيري. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. نموذج تفسيري جديد. الطبعة الأولى ١٩٩٩. دار الشروق. المجلد الخامس ص ٢٦٤.

[٣٢] عبد المنعم محمد الكاروري. التعريب في ضوء علم اللغة المعاصر. كلية الآداب. جامعة الخرطوم. دار جامعة الخرطوم للنشر. ١٩٨٦. ص٤٠.

يعمدون إلى استخدام مفردات عبرية مستمدة من التراث اليهودي؛ وذلك لنقد بعض الظواهر الاجتماعية الخطيرة في المجتمع الفلسطيني في إسرائيل، من بينها قيام بعض الفلسطينيين بتغيير أسمائهم العربية والتسمي بأسماء يهودية. وتعبر هذه الظاهرة بلا شك عن أزمة هوية حقيقية يمر بها بعض الشباب الفلسطيني في الداخل، فنقرأ في إحدى المقالات: "يجدر بهذه القلة المتعبرنة من أبناء شعبنا أن يتمسكوا بأسمائهم العربية تحت كل الظروف! صحيح قد نفقد فرصة عمل ... ولكننا نبقى محترمين بنظر أنفسنا وحتى بنظر اليهود لأن في تاريخهم أمرا مشابها عندما دعا بعض اليهود بالتحول إلى يونانيين في فترة ما من العهد القديم. وهؤلاء يدعون عند اليهود (هتيفنيم)! فيا محمد ويا عبد الرحمن ويا مصطفى ويا سليمان لا تتيفننوا أمام مضطهديكم".[٣٠]

ويعد هذا الاستشهاد على قدر كبير من الأهمية إذ يكشف لنا بادئ ذي بدء عن مدى دراية الكاتب الفلسطيني المقيم داخل إسرائيل بالمكونات الأولى للثقافة العبرية، التي أهلته بالتالي للمقارنة بين التجربة الفلسطينية الحالية، وبين التجربة اليهودية في ظل الحكم اليوناني لليهود، الذي عمل على فرض لغته اليونانية على كل اليهود المقيمين تحت حكمهم. وفي هذا الإطار، استجاب اليهود للحكم اليوناني وقاموا باستبدال أسماء يونانية بأسمائهم العبرية. أما الظاهرة الثانية التي يجب أن نتوقف أمامها فتتمثل في أن الكاتب أوجد في إطار سخريته واستهزائه بمن قاموا باستبدال أسماء عبرية بأسمائهم العربية فعلاً عربياً وهو: "تيفنن" حتى يقابل صوتاً ومعنى

---

[٣٠] سهيل كيوان. "لو كانت الأسماء بمصاري." صحيفة كل العرب ٩ حزيران ٢٠٠٥.

الفعل العبري هتيافين התיון. ويعرّف المعجم العبري ابن شوشان هذا الفعل على النحو التالي: " (להתיון) מתיונים،כנוי ליהודים בימי בית שני שחקו את מנהגי היונים ושאפו להתבולל בקרבם،בלשונם ובתרבותם)"[20]، الترجمة: (مسمى يطلق على اليهود في فترة الهيكل الثاني الذين حاكوا عادات اليونان وتطلعوا للاندماج معهم في لغتهم وثقافتهم).

وظهر هذا المسمى إلى حيز الوجود للتعبير عن تمثل يهود فلسطين للثقافة اليونانية. وحينما يستخدم الكاتب الفلسطيني المقيم داخل إسرائيل مثل هذا الفعل العبري في مقاله، فإنه لا يهدف من استخدامه إلى تمثل التجربة اليهودية بقدر ما يهدف إلى السخرية والاستهزاء ممن يتخلون عن عروبتهم وهويتهم من أجل مصالح شخصية.

وكما أوجد الكاتب العربي في إسرائيل فعل "تيفنن" في إطار السخرية من طبيعة الواقع الذي يعيشه عرب إسرائيل، نجد أن كاتباً مثل عزمي بشارة أوجد لفظة "كرسيلوجيا" في إطار السخرية أيضا من ذات الواقع. فقد جاء في صحيفة (كل العرب) : "وأشار بشارة إلى حالة اللا سياسة في إسرائيل. وأشار إلى خلو البرلمان الإسرائيلي من مشاريع سياسية متنافسة، لافتا إلى حلول الكرسيلوجيا بدلا من الأيديولوجيا في المشهد السياسي الإسرائيلي".[21]

---

[20] אבן שושן. המלון העברי המרוכז.1984 ע 268.

[21] وديع عواودة."عزمي بشارة يفتح النار: الاستفتاء مؤامرة وفكرة غريبة". صحيفة كل العرب. ٢٩ حزيران ٢٠٠٦.

وعند النظر في الاستشهاد سالف الذكر تستوقفنا بالطبع لفظة كرسيلوجيا. وقد أوجد بشارة مثل هذه اللفظة في إطار محاكاته للفظة العبرية כסאולוגיה التي أصبحت من المفردات العبرية العامية في الحياة السياسية الإسرائيلية. وتتكون هذه اللفظة من لفظتي כסא العبرية التي تعني كرسي ولفظة לוגיה اليونانية الأصل (Logos) التي تعني علم. ومن هنا فإن لفظة כסאולוגיה العامية تعني الاهتمام فقط بالمناصب أو الكرسي. وتصادفنا هذه اللفظة في كثير من المقالات المنشورة على الإنترنت، حيث جاء على موقع صحيفة يديعوت أحرونوت على الانترنت: "אין אידיאולוגיה רק כסאולוגיה – לבנת בעד חידוש המשא ומתן לאחר ערפאת ... לאן נעלמה האידיאולוגיה שלה؟؟ "[١٠]، الترجمة: (لا وجود للإيديولوجيا وإنما يوجد تنافس على المناصب. لفنات تؤيد استئناف المفاوضات بعد عرفات، ولكن أين ذهبت أيديولوجيتها).

وفي إطار محاكاة عزمي بشارة للعبرية الإسرائيلية فقد أوجد لفظة الكرسيلوجيا حتى يعبر لفظاً ومعنىً عن اللفظة العبرية כסאולוגיה. وبالرغم من غرابة هذه اللفظة إلا أن بشارة نجح في إيجادها نظرا للتشابه الضخم بين الدلالات المجازية للفظة כסא في العبرية ولفظة كرسي في العربية. فلفظة כסא العبرية تعني مجازا السلطة، حيث جاء في قاموس ابن شوشان في تعريف اللفظة :"כסא (1) רהיט לישיבה לאדם (2)בהשאלה:שלטון"[١١] (٤٣) (١) قطعة أثاث لجلوس الإنسان(٢) ومجازا السلطة.

---

[١٠] www.ynet.co.il/ext/app/talkback.

[١١] אבן שושן. המלון העברי המרכז. ע 300.

وتتشابه دلالات هذه اللفظة العبرية مع الدلالات العربية للفظة كرمي التي يعرفها لسان العرب لابن منظور على النحو التالي: "قال الزجاج إن الذي نعرفه من الكرسي في اللغة الشيء الذي يُعتمد ويجلس عليه فهذا يدل على أن الكرسي عظيم دونه السموات والأرض... وقال قوم كرسيه قدرته التي بها يمسك السموات والأرض. قالوا: وهذا كقولك اجعل لهذا الحائط كرسيا أي اجعل له ما يعمده ويمسكه".[49]

ويتضح من هذين التعريفين أن اللغة العربية والعبرية تسقطان على لفظة الكرمي معاني مجازية تدور في فلك القدرة والسلطة، ولاشك أن هذا التشابه هو الذي سمح لعزمي بشارة بترجمة مثل هذه اللفظة على هذا النحو.

ويرتبط استخدام الكتاب الفلسطينيين للمفردات العبرية بسياق نقدي ساخر. ويعد الكاتب الفلسطيني الساخر سهيل كيوان خير نموذج لمثل هذه الحالة من السخرية اللاذعة. ويمكننا أن نستشهد في هذا المقام بأحد مقالاته التي جاء بها: "تقول الأم لابنها السهّير ابن السنوات السبع خذ من أبوك خمسة شيكل واركض جيب لخمنيوت". وفي موضع آخر من ذات المقال يذكر على لسان امرأة تعجز عن إجراء مكالمة هاتفية: "هالو أنا مش سامعة يبدو أنه ما فيه كليطاه".[50]

وعند النظر في الاستشهادين سالفي الذكر نجد أن الكاتب يستخدم لفظتين عبريتين هما: "لخمنيوت" (قطع الخبز الصغيرة المدورة المستعملة في الشطائر)

---

[49] ابن منظور. لسان العرب. المجلد الثالث عشر. ص٤٩. دار صادر بيروت. الطبعة الثالثة. ٢٠٠٤.

[50] سهيل كيوان. "أهداف." صحيفة كل العرب ٢٠-آيار-٢٠٠٥.

و"كليطاه" (حرارة أو خط الهاتف). ويستخدم سهيل كيوان هاتين المفـردتين في إطـار من السخرية اللاذعة من الواقع الفلسطيني الـذي أصـبح يـستخدم اللغـة العبريـة في حياته اليومية. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن الكاتب حرص على كتابة هذه الكلمات وفقـاً لنطقها الأشكنازي المعمول به في إسرائيل. فلفظة لحمنيوت تكتب في العبرية على نحو לחמניות، غير أن الكاتب كتب حرف الـ ח الموجود في هـذه الكلمـة عـلى نحـو خ ليوضح أن الفلسطينيين المقيمين في إسرائيل أصبحوا ينطقون المفـردات المستخدمة في إسرائيل وفقاً للطريقة الأشكنازية.

ويرتبط استخدام المفردات العبرية في المقالات الـصحفية العربيـة في إسـرائيـل بسياقات نقدية يغلب عليها الطابع الساخر، وتجلت هذه النزعـة بـشكل بـين في أحـد المقالات التي انتقدت قبول غالب مجادلة قرار تعيينه وزيـرا في الحكومـة الإسـرائيليـة، فجاء في المقال: "رالب يارجل المهمات الصعبة يـا مـن عرفنـاك عـلى طـول مـسيرتك التصاعدية التسلقية ناقوسا مدويا يهز جدران حزب العمل مطالبا بالمساواة، لا تخف من هتورات ليبرمان العنصري".[٤٤]

وعند النظر في الاستشهاد سالف الذكر يجب أن نلاحظ أن كاتب المقال حرص على أن يكتب اسم غالب على نحو "رالب". وتنطوي كتابة الاسم على هذا النحو على بعد ساخر، إذ إن العبرية لا تعرف حرف الغين، ومن هنا تستعيض عن كتابـة الأسـماء التي تبدأ بهذا الحرف بحرف الراء، فتكتب غالي مثلاً على نحـو ראלי'. وتهـدف كتابـة الاسم على هذا النحـو إلى الإيحـاء بـأن قبـول غالـب مجادلـة منـصب وزيـر الـشباب

[٤٤] رازي نجار. "رسالة إلى الوزير." صحيفة فصل المقال. ١٩ يناير ٢٠٠٧.

والرياضة في الحكومة الإسرائيلية ينتقص من عروبته ومن هويته الفلسطينية. أما الظاهرة الثانية التي تستحق التوقف عندها أيضاً، فهي استخدام كاتب المقال للفظة "هتوراة" התורה، هذه اللفظة العبرية التي تعني مذهب أو نظرية.

وفي إطار السخرية أيضاً من قبول غالب مجادلة قرار تعيينه وزيراً بالحكومة الإسرائيلية، استخدم الكاتب اللفظة العبرية רמטכ"ל التي تعني رئيس هيئة الأركان العامة على نحو ساخر ،فجاء في المقال: "بيرتس يبحث عن خلف لحالوتس رئيس الأركان المستقيل. قدم ترشيحك للمنصب، فإذا رفضوك وزيرا طلعت لهم رمتكالاً، وما الفرق بين الاثنين؟! ودمت ذخرا للوطن".

ويحرص الكتاب الفلسطينيون على استخدام مفردات عبرية عند تبادلهم للانتقادات والاتهامات. فقد جاء في مقال "من هو عزمي بشارة الحقيقي؟": "وقد لاحظ بعض المراقبين نظرات الحسرة في عيون بعض أعضاء الكنيست العرب ونظرات الاعتزاز بالـ"يكار" عزمي من قبل بعض أعضاء الكنيست اليهود وخاصة ممن حملوا المرسل عزمي الرسائل الأمنية إلى سوريا".

وتستوقفنا في الاستشهاد السابق لفظة "يكار" التي تعني العزيز أو الغالي، وهذه اللفظة هي اللفظة العبرية יקר، وقد استخدمها كاتب المقال في إطار السخرية من عضو الكنيست عزمي بشارة، واتهامه بأنه يعمل في خدمة المؤسسة الإسرائيلية.

قاموس دافيد ساجيف . مرجع سبق ذكره، ص ١٨٧٤.

رازي نجار. مرجع سبق ذكره.

لطفي مشعور. "من هو عزمي بشارة الحقيقي." صحيفة الصنارة١٦-٤-٢٠٠٤.

ويشيع استخدام المفردات العبرية في سياقات سخرية الفلسطينيين من الواقع الذي يحيونه في إسرائيل، فتصادفنا مفردات عبرية كثيرة في المقال التالي: "عدد الوزراء في إسرائيل بعدد الوزراء في الصين وأكثر من عدد الوزراء في ألمانيا! أولا لأن الصين مافيها عوليم حداشيم، وثانيا ما فيها عيد للمصة وما عندهم كاشير ومش كاشير حتى الكلاب كاشير والمهم ما فيها عرب إسرائيل الذين يحتاجون لخمس وزارات لمعالجة قضاياهم".[٨٣]

وعند النظر في الاستشهاد سابق الذكر نجد أن الكاتب يستخدم الكثير من المفردات العبرية مثل עולים חדשים (مهاجرون جدد) و מצה (الخبز الذي يتناوله اليهود في عيد الفصح) وכשר (الحلال). وقد حرص الكاتب على استخدام كل هذه المفردات في إطار السخرية من كل المكونات الفكرية والعقائدية للمؤسسة الإسرائيلية.

ويحرص فلسطينيو ١٩٤٨ على استخدام مفردات عبرية في مقالاتهم العربية في إطار السخرية من السياسة الإسرائيلية، حيث تناول أحد المقالات أزمة أولمرت في غزة على النحو التالي: "أصبحنا في أزمة. **مزليطاتنا** تحرس سماء غزة ٢٤ ساعة متواصلة ولكنها لا تسد الحاجة ... **إفاتنا وأباتشياتنا** تضرب الدكاكين وحتى السيارات في الشوارع وميزان القوى يميل لصالح الحماسيين في غزة".[٨٤]

---

[٨٣] سهيل كيوان. "أهداف". صحيفة كل العرب ٢٧ نيسان ٢٠٠٦.

[٨٤] عبد الإله سمنيه. "أولمرت بلع الضفدعة." صحيفة الاتحاد ٣٠-١١-٢٠٠٦.

ويتكشف البعد الساخر في الاستشهاد السابق عند النظر في المفردات العبرية الدخيلة المسندة إلى ضمير المتكلمين، فلفظة "مزليطاتنا" لفظة عبرية، وهي מזל"ט، وهذه اللفظة في الأصل اختصار لعبارة (מטוס זעיר ללא טייס) أي طائرة بدون طيار، وتستخدم هذه الطائرة في أغراض التجسس. أما لفظة "إفاتنا" المسندة أيضا إلى ضمير المتكلمين، فالمقصود بها طائرة إف ١٦ وغيرها التي يتسلح بها الجيش الإسرائيلي، وينطبق ذات الأمر على "أباتشياتنا" والمقصود بها طائرات أباتشي العمودية.

ويسخر كتاب الحركة الإسلامية في إسرائيل ، ولمعرفتهم الوثيقة أيضاً باللغة العبرية، من دلالات الألفاظ العبرية. فقد جاء في أحد مقالات كمال خطيب: "آريئيل شارون رئيس الحكومة اسمه مركب من آريه أي أسد وإيل بمعنى الرب، ومعناه هو أسد الرب... ولعل حال أسد الله شارون الإسرائيلي يشبه إلى حد كبير سلوكيات تيمور لنك التتري، حيث رُوي أن تيمور لنك تقابل مرة مع جحا فسأله: سمني يا جحا اسما يليق بي، فقال له أسميك "العياذ بالله". ولعل أوجه الشبه كثيرة بين أسد الله شارون لدينا والعياذ بالله تيمور لنك فالعياذ بالله من هذا وذاك".

ويمكننا أن نسوق شاهداً آخر لإظهار استخدام فلسطينيي ١٩٤٨ للعبرية كوسيلة للسخرية من المحتل وليس للتماهي معه. فجاء في أحد مقالات كمال خطيب: "الراف عبد الله يوسف " عوفديا يوسف" أصدر فتوى تنص على أن مدرب فريق

شعبان محمد سلام. قاموس المختصرات العبرية. مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة. سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية.العدد. القاهرة ١٩٩٩ ص ١٧٦.

كمال خطيب. "جحا وشارون وتيمور لنك." صحيفة صوت الحق والحرية. ١٥ كانون ثان – يناير ٢٠٠٤.

سخنين اليهودي قد أصبحت زوجته طالقا واللاعب اليهودي أسولين الذي سجل الهدف لصالح سخنين لن يكون عقد زواجه شرعيا عند زواجه والسبب أنهما ساعدا الجوييم بالانتصار على عام يسرائيل".[٢٠]

وكان كمال خطيب قد وضع هذا المقال عقب فوز فريق سخنين لكرة القدم ببطولة كأس كرة القدم مما أثار غضب عوفديا يوسف كبير حاخامات اليهود الشرقيين المعروف بعنصريته. وحينما يستخدم كمال خطيب لفظة الراف التي تعني الحاخام أو مقولة "عام يسرائيل" עם ישראל التي تعني شعب إسرائيل، فإنه لا يستخدمها في إطار التماهي معها، وإنما في إطار السخرية من العنصرية الإسرائيلية التي لم تعد تحتمل حتى فوز فريق عربي في إسرائيل بكأس كرة القدم.

وتعبر كل الشواهد سالفة الذكر عن أن استخدام الفلسطينيين للمفردات العبرية في مقالاتهم ودراساتهم لا يعني بالضرورة تقبلهم للمخزون الثقافي العبري الكامن وراء الألفاظ التي يستخدمونها، بقدر ما يعني أنهم يستخدمونها إما في سياق الاستهزاء من العدو ولغته أو الاستهزاء ممن سولت لهم أنفسهم التخلي عن خيار المقاومة.

٤ - اضطراب دلالة الألفاظ العربية بتأثير من العبرية

وعلى الرغم من تشبث الفلسطينيين باللغة العربية واستهزائهم باللغة العبرية، كما أوضحنا سلفاً، فإن اللغة العبرية نجحت في أن تفرض سطوتها على اللغة العربية

[٢٠] كمال خطيب. "كل الحق على جمهورية سخنين." صحيفة صوت الحق والحرية. ٢٧ آيار - مايو ٢٠٠٤.

في إسرائيل. ومن هنا كثيرا ما تصادفنا في لغة الصحافة العربية في إسرائيل ظاهرة استخدام الكتاب الفلسطينيين للمفردات العربية وأفعالها بمدلولات عبرية، أو وضعهم للأفعال العربية ومشتقاتها في صيغ صرفية عبرية. وسنقدم فيما يلي العديد من الشواهد لإظهار طبيعة الاضطراب الذي طرأ على مفردات اللغة العربية في إسرائيل، حيث نقرأ في صحيفة (كل العرب): "...**اعتليت السيارة وأخذت معي ابنة أختي التي لم تبلغ بعد العاشرة**".[٣]

وعند النظر في العبارة سالفة الذكر نجد أن الكاتب استخدم فعل اعتلى بمعنى ركب. وقد نجم هذا الاضطراب نتيجة للتشابه الضخم بين فعل "علا" العربي والفعل العبري עלה . وعلى الرغم من التشابه الضخم بين الفعلين العربي والعبري، إلا أن العبرية الحديثة تستخدم فعل עלה على نحو مباين للغة العربية. فتستخدمه للدلالة على سياق ركوب السيارة. ولم يرد هذا المعنى في أي قاموس عبري سوى في قاموس مورفيكس الالكتروني الذي عرّف هذه المادة على النحو التالي: " עלה : to rise, to ascend, to get into a Vehicle (ينهض، يصعد، يستقل مركبة)."[٤]

ولم تقتصر حدود الاضطراب الدلالي على استخدام الأفعال العربية بمدلولاتها العبرية فقط، وإنما امتدت لتشمل إخضاع الأفعال العربية لصيغ الصرف العبرية، فجاء في صحيفة (فصل المقال): "بعضنا يسقط شهيدا أو ضحية لانفلات عنصري،

---

[٣] سهيل شكري سمعان. "كيف سنعود يوما ومازلنا نبكي على الأطلال". صحيفة كل العرب ١١ آيار ٢٠٠٦.

[٤] www.milon.morfix.co.il.

وبعضنا يسقط طوعا في أسرلته وصهينته وأذدنابه مقدِّما لنا المثال الحي على أن الحضيض الإعلامي للبعض قد يفوق العمالة المباشرة".[١٥]

ويصادفنا فعل أذدنب مرة أخرى على موقع حزب التجمع الوطني الديمقراطي الذي جاء فيه على لسان عزمي بشارة: "ما طرح على الإسرائيليين من بديل هو الاستمرار في الوضع الراهن فيما اليسار الصهيوني أذدنب لمشروع الفصل الديموغرافي".[١٦]

ولم ترد صيغة أذدنب الواردة في الاستشهادين سالفي الذكر في أي معجم من المعاجم العربية، فيعرف لسان العرب لابن منظور مادة "ذنب" على النحو التالي: "الذنب: الإثم والجرم والمعصية والجمع ذنوب. والذَّنَب معروف والجمع أذناب. وذَنَب الرجل أتباعه وأذناب الناس وذَنَباتهم: أتباعهم وسفلتهم دون الرؤساء".[١٧]

ونظراً لعدم شيوع صيغة "أذدنب" في الأدبيات العربية؛ فإننا نرجح أن مثل هذه الصيغة تعبر عن أن الكاتب الفلسطيني المقيم داخل إسرائيل، الذي يتحدث بطبيعة الحال اللغة العبرية، أوجد صيغة " أذدنب"، التي تعني صار ذنباً، في إطار سعيه لإيجاد مفردة عربية مقابلة لصيغة الفعل العبري הזדנב. ونتصور أنه كان من بين العوامل التي ساعدت الكاتب الفلسطيني عزمي بشارة على إيجاد هذه الصيغة العربية أن مادة "ذنب" في العربية وזנב العبرية متشابهتان صوتاً ومعنى في دلالتهما المركزية

---

[١٥] شفا عمري. "هل تتخيلون صحفيا عربيا يكتب في موقع معريف الالكتروني". صحيفة فصل المقال ١٩ آب ٢٠٠٥.

[١٦] www.balad.org/index.php?id=٣٨١.

[١٧] ابن منظور. لسان العرب ،المجلد السادس،ص٤٥ ،دار صادر بيروت،الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤.

والثانوية، غير أن العبرية الحديثة أوجدت الفعل הזדנב لتدل به على معنى التبعية والدونية، حيث يعرّف قاموس بن شوشان هذا الفعل على النحو التالي: "הזדנב: נגרר, נמשך כזנב הנמשך אחרי הגוף"، الترجمة (أذدنب: انساق وجذب كالذنب الذي يتبع الجسد).

وتتجلى مظاهر الاضطراب الدلالي أيضاً في استخدام الكتاب الفلسطينيين لتعبيرات وتراكيب عبرية بدلاً من العربية، فجاء في صحيفة (كل العرب): "آن الأوان لمعالجة الأمور بصورة حازمة وتسمية الولد باسمه وعدم التأتأة لنفض غبار الفضائح التي تطال الجهاز السياسي".

ويعد تعبير "تسمية الولد باسمه" الوارد في الاستشهاد سالف الذكر ترجمة حرفية للتعبير العبري קרא לילד בשמו. ويعد هذا التعبير من التعبيرات العبرية الحديثة التي تعني تسمية الأمور بمسمياتها، حيث يعرّف قاموس العامية العبرية هذا التعبير على النحو التالي: : קרא לילד בשמו : הציג את העובדות ללא עידון וכיסוי، الترجمة: (تسمية الولد باسمه: قدم الحقائق دون تجميل ومواراة).

ويعبر استخدام الكاتب لهذا التعبير العبري بدلا من التعبير العربي عن مدى مزاحمة التعبيرات العبرية للعربية على نحو يجد معه الكاتب الفلسطيني المقيم في إسرائيل ثمة صعوبة في وضع حد فاصل في ذهنه بين العبرية والعربية.

אבן שושן. המלון העברי המרכז. ע194.

تركي عامر. "صواريخ عابرة للقارات". صحيفة كل العرب، ٣ تشرين ثاني، ٢٠٠٦.

רוביק רוזנטל. מילון הסלנג המקיף. כתר הוצאה לאור. מהדורה. רביעית. 2006. ע 344.

وكان من بين التعبيرات العبرية التي شاع استخدامها في الصحافة الفلسطينية في إسرائيل تعبير " بلع الضفدعة"، حيث كان هذا التعبير عنواناً لأحد مقالات الكاتب الفلسطيني عبد الإله سمنية، حيث جاء فيه: "أولمرت بلع الضفدعة"[٦٠] . ويوضح هذا التعبير بالطبع مدى تأثر الكاتب باللغة العبرية التي تَستخدم تعبير בלע צפרדע ، هذا التعبير الذي يعرّفه ابن شوشان على النحو التالي: בלע צפרדעים: נאלץ להבליג ולא להגיב על דברים קשים ביותר[٦١]، الترجمة: "بلع ضفادع: اضطر لضبط نفسه وعدم اتخاذ رد فعل حيال أمور بالغة الصعوبة". ويعبر استخدام الكاتب العربي في إسرائيل لهذا التعبير العبري في متن مقاله عن أن التعابير والأمثال العبرية أصبحت جزءا من القاموس اللغوي لعرب إسرائيل.

ويتضح من كل ما تقدم من شواهد أن اللغة العربية في إسرائيل أصابها ما أصاب قومها من تراجع وهوان، بعد نشأة دولة إسرائيل التي عملت على عبرنة الأرض ومن عليها، مقتلعة على هذا النحو كل ما يمكن أن يذكر بعروبة المكان. ويتضح من هذه الدراسة أيضاً أن فعل الكتابة لدى فلسطينيي ١٩٤٨ يدخل في إطار المقاومة الرامية إلى تثبيت الهوية، والتذكير بأن للعربية جذوراً موغلة في القدم في الأرض وفي الوعي، وأنه لا يمكن للسلطة اقتلاعها. ومن هنا، وفي إطار المقاومة، فإن الفلسطينيين المقيمين في الداخل يستخدمون المفردات العبرية في إطار السخرية من السلطة العبرية وليس في إطار التماثل معها ومع هويتها.

---

[٦٠] عبد الإله سمنية، "أولمرت بلع الضفدعة"، صحيفة الاتحاد، ٣٠-١١-٢٠٠٦.

[٦١] אבן שושן, מלון אבן שושן מחדש ומעדכן לשנות אלפיים, כרך א. ע 182.

وبالرغم من تمسك الفلسطينيين المقيمين داخل إسرائيل بهويتهم وبلغتهم العربية، إلا أن إقامتهم في ظل واقع لغوي معادٍ للغة العربية أسفر عن حدوث اضطراب في دلالات المفردات والتراكيب. وفي حقيقة الأمر فإن هذا التأثر حدث نتيجة عوامل عدة، يأتي في مقدمتها إصرار السلطة الإسرائيلية على تغييب اللغة العربية عن المشهد الثقافي في إسرائيل، وإصرارها على تعليم العبرية لغةً وأدبا للطلاب العرب، مما أدى بالتالي إلى مزاحمة العبرية للعربية في عقول الطلاب والكتاب الفلسطينيين .

المصادر والمراجع

أولمان، ستيفن. دور الكلمة في اللغة. ترجمة: كمال بشر. القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٨٨.

بشارة، عزمي . العرب في إسرائيل رؤية من الداخل. الطبعة الثانية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ٢٠٠٠.

بشر،كمال محمد. علم اللغة الاجتماعي مدخل. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع. مصر.

جريس، صبري. العرب في إسرائيل. الطبعة الثانية. مؤسسة الدراسات الفلسطينية. بيروت. ١٩٧٣.

خرما،نايف. أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة. عالم المعرفة – الكويت. ١٩٧٨.

خوري،أريج صباغ. الفلسطينيون في إسرائيل:خلفية تاريخية،اجتماعية وسياسية. مدى الكرمل- المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية. حيفا ٢٠٠٤.

الخولي، محمد علي. الحياة مع لغتين (الثنائية اللغوية). الطبعة الأولى. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

دودين، رفقة محمد."اللغة والسياق الثقافي في الكتابة النسائية".مجلة الموقف الأدبي، مجلة أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العربي بدمشق. العدد ٤ ، ٢٠٠٥.

عبد الرحمن، عائشة. لغتنا والحياة. دار المعارف بمصر.

سربة، صالح عبد الله. تعليم العرب في إسرائيل. منظمة التحرير الفلسطينية: مركز الأبحاث. حزيران ١٩٧٣.

السعران، محمود. اللغة والمجتمع رأي ومنهج. دار المعارف . الإسكندرية ١٩٦٣.

أبو السعيد، أحمد العبد. تأثير اللغة العبرية على السكان الفلسطينيين في الأراضي العربية المحتلة. جامعة الدول العربية. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. معهد البحوث والدراسات العربية. رسالة ماجستير ١٩٩٤.

عبد الحي،غسان."التغيرات الاجتماعية في الوسط العربي داخل إسرائيل إلى أي مدى". مجلة الرسالة. العدد التاسع ٢٠٠٠.المعهد الأكاديمي لإعداد المعلمين العرب. الكلية الأكاديمية. بيت بيرل.

عبد الفتاح، عوض.خطاب إلى الشباب.دائرة التثقيف المركزي. حزب التجمع الوطني الديمقراطي.الطبعة الثالثة. ٢٠٠٦.

عدوان، بيسان. "قراءة في فلسطينيي ١٩٤٨ الوعي الجماعي والضبط الاجتماعي والاقتصادي". مجلة رؤية. العدد السادس والعشرون. ٢٠٠٣.

فاسولد، رالف. علم اللغة الاجتماعي للمجتمع. ترجمة إبراهيم بن صالح الفلاي. الرياض. جامعة الملك سعود. ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

الفلاي، إبراهيم صالح. ازدواجية اللغة بين النظرية والتطبيق. الرياض. مكتبة الملك فهد الوطنية. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

الكاروري،عبد المنعم محمد. التعريب في ضوء علم اللغة المعاصر. كلية الآداب، جامعة الخرطوم. دار جامعة الخرطوم للنشر. الطبعة الأولى١٩٨٦.

محمد، جبريل. فلسطينيّو٤٨ نضال تحرري مستمر. دار كنعان للدراسات والنشر. دمشق. ١٩٩١.

مرعي، عبد الرحمن. "تأثير العبرية على اللغة العربية". مجلة الرسالة. العددان الحادي عشر والثاني عشر. ٢٠٠٢. المعهد الأكاديمي لإعداد المعلمين العرب، الكلية الأكاديمية. بيت برل.

-------------. "نحو تنمية الوعي اللغوي". مجلة الرسالة. العدد العاشر. ٢٠٠١.

المعهد الأكاديمي لإعداد المعلمين العرب- الكلية الأكاديمية. بيت برل

وافي،على عبد الواحد. اللغة والمجتمع. عكاظ للنشر والتوزيع.الطبعة الرابعة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

----------------. علم اللغة. الطبعة السادسة. دار نهضة مصر للطبع والنشر. ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

الودغيري، عبد العلي. اللغة والدين والهوية. الدار البيضاء. ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

المراجع الإنجليزية

Henrard,K."Language Rights and Minorities in South Africa". International Journal on Multicltural Societies. Vol. ٣, No.٢٢٠٠١. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

Khateeb,S.The Future Vision of the Palestinian Arabs in Israel The National Committee of the Arab Local Authorities in Israel. ٢٠٠٦.

Sen,M." Voices in Conflict.The language of Israeli –Arab Identity". Yale Israel Journal.٢٠٠٤.

Shehadeh,H."The Hebrew of Arabs in Israel". The Third Conference on Middle Eastern Studies". Finnland. June ١٩٩٥. PP. ١-٧.

المراجع العبرية

גולדמן،ע. לימוד עברית על ידי אזרחי ישראל הערבים. הכנסת- מרכז מחקר ומידע. שבט תשס"ב. ינואר 2002

סבן،א. המעמד המשפטי של המיעוטים במדינות דמוקרטיות שסועות: המיעוט הערבי בישראל והמיעוט דובר הצרפתית בקנדה. חיבור לשם קבלת התואר דוקטור במשפטים. מוגש לסינט האוניברסיטה העברית בירושלים. אדר תש"ס- מרץ 2000

المشهد اللساني العربي والراهن الثقافي: تحديات وآفاق

د. نعمان عبد الحميد بوقرة

قسم اللغة العربية وآدابها – كلية الآداب - جامعة الملك سعود

ملخص

تعاني العربية اليوم غربة حضارية وثقافية و اجتماعية بين الناطقين بها عن قصد وغير قصد ،وكان من نتاج هذه الغربة الاجتماعية ظهور غربة ثقافية للذات العربية نفسها ،وأزمة في تفكير الإنسان العربي وقدرته على العطاء الحضاري بشكل عام، وطريقة رؤيته للآخر في عالم متداخل من اللغات والأيديولوجيات والقيم ،وبات من القدر المحتوم أن يعاني الناطقون بهذه اللغة من ويلات التهميش في ركب التقدم العلمي الزاحف ،ومن هنا يظهر أنه ليس من السهل الدفع بالعربية إلى ساحة مواجهة غير متكافئة مع لغات أخرى تسيطر على حلبة الصراع الثقافي والمعرفي والتكنولوجي مما يتحتم على الذات العربية أن تعيد بناء قدرتها الذاتية لمواجهة الآخر بمنافسته على كافة الأصعدة ،وبكل الأدوات عليها تحقق استقلالها المفقود ،وخصوصيتها الحضارية، ومن هنا يمكن أن نشرع لسؤال مهم هو: كيف السبيل إلى إحداث قفزة نوعية لترقية اللغة العربية وجعلها لغة عالميةفي ظل التحديات العولمية الكبرى ؟في ضوء هذا الإطار المفهومي تتنزل رؤيتنا المحاورة للواقع اللغوي العربي ،وتجلياته المشهدية في

الراهن الثقافي المنجز ، على أن نتوقف عند أهم الآليات المتصلة بتفعيل الدور التداولي للغة العربية في المستوى التعليمي بشكل خاص من خلال التوقف عند النقاط التالية:

١ - ضرورة تيسير منظومة القواعد العربية في العملية التعليمية بالتركيز على مبدأ الوظيفة والتحديد الكمي ،والغرض التداولي مع الاستفادة من النظرية اللسانية الحديثة التي مازالت موضع رهان واختلاف عند الكثيرين .

٢ - الفصل بين تعليم مسائل اللغة وكيفية استخدام اللغة في التواصل ،وهذا من صميم التوظيف البراغماتي للغة في الحياة العامة للمتكلمين(اللغة والهوية).

٣- إعادة النظر في نوعية النص التعليمي الذي يعكس بنية اللغة العربية وخلفياتها الثقافية الراهنة بشكل خاص،فقد آن الأوان لكي يعاد الاعتبار النوعي والكمي للنصوص الأصيلة في العملية التعليمية في جميع المستويات مثلما هو معمول به في البيداغوجيا الغربية .

١ . تمهيد

لقد شهد العالم اليوم تحولات جذرية في مناهج التفكير والبحث العلمي في جميع نواحي الحياة البشرية والكونية تتجه به نحو فلسفة وجودية وحيدة المسلك والغاية، محاولة صياغته وقولبته بطريقة واحدة[١] ،سعيا إلى خرق فكري منظم لبنية

---

[١] - مصطفى العبد كفري ،العولمة الهاجس الطاغي في المجتمعات المعاصرة ، موقع الحوار المتمدن .

الهويه[1] وأنساقها الثقافية والأخلاقية واللغوية والنفسية والاجتماعية[2]،وثمة مسألة جد مهمة تتعلق بخطورة عدم التمييز بين المنظور اللغوي للهوية والمنظور الثقافي لها ،فقد كرس الخلط بينهما مشكلات اجتماعية وإيديولوجية لا يمكن تجاهلها في كثير من البلاد العربية، مما يجب أن نعيد النظر فيه، ذلك أن المعادلة الكلاسيكية التي تحدد تشكل الدولة بالشعب واللسان لا تلقي بالا لتلك المتغيرات الثقافية الداخلية في الجسم الواحد، وربما نزعم أن فشل بعض البلدان في تعميم التعريب إلى هذا العامل بالذات فتحولت العملية من مسارها العلمي(ترجمة وتأليفا وإبداعا)إلى مشكلة إثنية مستعصية الحل.

٢. اللغة ووحدة الرؤية(رؤية العالم)في المنظومة اللسانية الحديثة

من الواضح أن أفراد المجتمع الذين يتكلمون لغة واحدة يشتركون في النظرة الكونية ، فلكل لغة طريقتها في تقطيع العالم الخارجي كما يشير إلى ذلك اللساني الدانماركي **لويس هيلمسليف** في استشهاده بألوان قوس قزح من حيث اختلاف

---

[1] يمكن أن أشير إلى تعريف المفكر الجزائري أحمد بن نعمان للهوية في كتابه الشهدي باجزائر؛ الهوية لفظة مركبة من هو الضمير والمضاف إليه ياء النسبة لتدل اللفظة على ماهية الشخص ، أو الشخص المعني كما هو في الواقع، والهوية اسم الكيان بناء على مقومات ومواصفات معينة تمكن من معرفة صاحب الهوية بعينه دون اشتباه مع أمثاله من الأشياء ، دار الأمة ، الجزائر ، طبعة .

[2] انظر في سياق مماثل ، محمود الطناحي ، القرآن الكريم وتفسير العوام ، مجلة الهلال ، عدد يناير١٩٩٩، ص٧٥.

اللغات في تحديد عددها ومن ثم التعبير عنا بوسائط علامية مختلفة، غير أنه من الممكن أن تشترك جماعات مختلفة ثقافيا في لغة واحدة، كما يمكن أن توجد لغات مختلفة نمطا ثقافيا مهيمنا في جماعات مختلفة. لقد ذكر **سابير** في أوائل القرن العشرين ، أن اللغة والجنس والثقافة ليست بالضرورة متلازمة ، إلاّ أن هذا لا يعني أن لا تتلازم أبدا،وكتب **سومارفليت** في هذا فقال: إن اللغة ظاهرة اجتماعية، والتغيرات التي تعرفها هي أيضا ذات طابع اجتماعي؛ لكن هذا لا يعني أن هناك تقابلا بين البنية اللغوية والمجتمع الذي يستخدم هذه البنيات كوسيلة للتواصل. إن البنية اللغوية

محمد الحناش، البنيوية في اللسانيات ، ص٢١٤ كما يمكن أن يشار هنا إلى موقف البنيوية الأمريكية من العلاقة القائمة بين النسقين اللغوي والاجتماعي الثقافي وهي قائمة على التغاير عند هوكيت مادام التطور يمس النسقين بشكل مستقل وفي اعتقاده أن محاولة الربط بينهما محاولة بائسة الغرض منها الحط من لغات معينة تنعت ثقافتها بعدم النضج أو التخلف فيحكم على رداءة اللغة بهذا العامل ،محمد الحناش ،البنيوية في اللسانيات ، ص١٤٨

ولعل من أهم التعريفات المحدثة لمصطلح الثقافة ذلك الذي صاغه في بدايات القرن العشرين **إدوارد برنت**؛ حين قرر أن الثقافة بمعناها الإثنوغرافي الواسع هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل المقدرات والعادات الأخرى ،والتي يكتسبها الإنسان الاجتماعي، ويتسق هذا التصور مع كثير من الآراء النظرية العربية التي تشيد بمبدأ الخصوصية في المكون الثقافي ، ولعل الدراسة التي قدمها **أحمد أبو زيد** والموسومة بهوية الثقافة العربية من النماذج الجديرة بالتنويه في سياق توصيف خطاب الحداثة الثقافية العربية، ناهيك عن اتصاله بالبعد اللساني العربي والذي يمثل أهم الركائز التي تقوم عليها الذات العربية، في إثبات خصوصيتها بالإضافة إلى ركيزتين أخريين لا تنفصلان عن بعضهما هما الدين والتراث، لقد باتت هذه المكونات الثلاث بتلاحمها هوية للعربي في كل زمان ومكان.

سابير ، اللغة، ص٦٨و٧٥.

يمكن أن تبقى على حالها من غير تغيير بالرغم من التغيرات الثورية التي يمكن أن تحدث في الأنماط الثقافية والاجتماعية[7]، كما يقر **سابير** في سياق آخر أن العالم الحقيقي للفرد يتحدد بتلك العادات اللغوية المختلفة بالضرورة عن أخرى في أنظمة اجتماعية مختلفة لغويا عن نظامه الخاص ،وفي هذا السياق يستوقفنا رأي **وورف** الأمريكي الذي يقرر أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتعبير عن الأفكار بل هي نفسها التي تشكل تلك الأفكار[8] ،ولعل هذه الفكرة هي نفسها التي عبر عنها **جوزيف فندريس** بقوله: إن الكلام يفتح العالم المغلق في حياتنا الداخلية ، ويسمح لنا بالخروج عنه؛إنه مبدع وصانع الحياة الاجتماعية[9]، واللغة نفسها هي المرشد إلى الواقع الاجتماعي ، إنها تؤطر بالقوة تفكيرنا جميعا[10]. كما تشير مجموعة الآراء اللسانية المنسوبة للتيار الوظيفي في اللسانيات الحديثة إلى عمق الصلة بين اللغة والسياق الثقافي والاجتماعية إذ لا يمكن أن تحلل الظواهر اللغوية نفسها بمعزل عن العامل الاجتماعي ، كما لا يمكن التكهن بالأدوار اللغوية للعبارات والملفوظات في التخاطب اليومي بالاكتفاء بالوصف البنيوي الشكلي أو التوزيعي. لقد ذهب **ماثسيوس** رائد حلقة **براغ** اللسانية إلى أن جذور اللغة تمتد إلى البنى الاجتماعية بكافة أشكالها؛ من ذلك مثلا أساليب الحديث

---

٧ A.Sommerfelt,structures linguistique de groupes sociaux,p١٣

٨ -ميشال زكريا ،الألسنية علم اللغة الحديث ، ص٢٢٣

٩-j.vendryes,langage orale et langage par jeste,١٩٥٠,p٠٥

١٠ - إيدجر بولوم ، اللغة والسلوك ضمن الموسوعة اللغوية،منشورات جامعة الملك سعود ، ٣/٤٦٠، من المعلوم أن بنيامين لي وورف صاغ فرضيته حول النسبية اللغوية في مقابل التصور العالمي لما هو مشترك من قواعد لغوية كلية .

المختلفة والتي تشي في اختلافها بتنوع المستوى الاجتماعي والثقافي والفكري والأيديولوجي للمتحدثين ، كما أن اللغة تهدف بالأساس إلى نقل المشاعر والرغبات الخاصة التي تغلف العبارات المنطوقة بحكم الانتماء إلى البيئة المائجة بشتى المعطيات الثقافية والدينية والفلسفية[1]، فمن إفرازات البيئة الاجتماعية العربية -مثلا- قول العربي واصفا حالة الانبساط النفسي الناتجة عن الطمأنينة : هذا حدث أثلج الصدور ، بينما يواجه الفرنسي الحالة النفسية نفسها بتعبير مغاير تماما يقول فيه cette chose sa me chofe le Coeur والبون شاسع بين التعبيرين هنا .وعلى صعيد البحث الأنثروبولوجي يشير **مالينوفسكي** العالم البولندي الذي كان له التأثير الكبير في نظرية **فيرث** السياقية في كتابه الشهير الحدائق الساحلية وسحرها **(Coral gardens and their magic)** أنه من الصعوبة بمكان ترجمة ما يتعلق بالعادات والتقاليد من مفاهيم وتصورات خاصة إلى لغة أخرى، فهي أنساق تند عن التعبير اللغوي لخصوصيتها المطلقة[2]. كما نجد تأكيدا على تمازج البنية اللغوية والمكون الثقافي عند مؤسس النحو النظامي(systemic grammar) **مايكل هاليدي** وخلاصة رأيه :**أن الاختيارات اللسانية المتاحة في نظام لغوي ما هي التي يعول عليها المتكلمون للتعبير عن أفكارهم وأحاسيسهم المرتهنة بالثقافة الاجتماعية السائدة** [3]، كما يؤطر الحدث اللغوي بالعادات والأعراف الاجتماعية والموروث الشعبي بحسب وجهة نظر **ديل هايمز**.

---

[1] - يحي أحمد ، الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة ، مجلة عالم الفكر ، مجلد ٢٠، عدد٣، ص٧٥.

[2] - المرجع نفسه ، ص٧٦.

[3] - المرجع نفسه، ص٨٩.

٣. اللغة والهوية

أحاول الابتداء في هذا السياق بطرح سؤال مهم كان قد طرحه أحد الغربيين في كتاب عنوانه ***هستيريا الهوية*** ،وهو : من أنا ؟ومن الطريف أن يسعى في الإجابة على سؤاله إلى تأكيد المفارقة بين المساواة والتميز ،مشيراً إلى أن الفكر الأوربي قد غيّر موضوعه بفعل مد العولمة من المساواة والعدالة التي طالما بحث عنها خلال عصر النهضة إلى الرغبة في أن يستقل الفرد عن غيره، بعدما كان همه السعي إلى أن يكون مثل غيره. وهذا تماما جوهر الهوية ، والتي تبدو بنية موروثة في الضمير الجمعي ، متجذرة في الذات بعمق على حد تعبير بول ريكور؛ إلا أن هذا البعد الوراثي للهوية في علاقتها مع الذات لا يجب على الإطلاق أن يحجبها عن الواقع ثم يأسرها بقيود الماضي، فتنغمس فيه بعيداً عن اللحظة الراهنة. ذلك أنه استناداً إلى المقوم التراثي بأبعاده الثقافية واللغوية يجب أن يكون دافعا إلى العمل المستقبلي، والمشاركة الفاعلة في صناعة الحضارة العالمية[1]. وبالتالي سيكون المثقف العربي مطالبا بالتمييز بين موقفين متناظرين؛ أحدهما يشي بالاتكاء على الحمولة الثقافية الماضوية ، اتكاء سلبيا، وثانيهما مستند إليها استنادا إيجابيا ليصوغ منها حاضره وغده بوعي أصيل. لقد وقعت الأجيال في مأزق صعب لم تستطع الفكاك منه ، لا أجد له صياغة لغوية تعبر

---

[1] -كان هذا الموضوع إشكالا أكاديميا في مؤتمرات عدة عقدت في الجامعات الجزائرية لعل أهمها مؤتمر دولي عقد بالجزائر العاصمة بتاريخ ١٢-١٣/٥/٢٠٠٤، وكان موضوعه : العولمة وأثرها على الثقافة الإسلامية وكان من بين المحاور : الهوية الثقافية في زمن العولمة.وكذا مؤتمر المجلس الأعلى للغة العربية ، اللغة العربية ومكانتها بين اللغات العالمية، شارك فيه لفيف من الباحثين العرب،من أمثال نهاد الموسى وتمام حسان وأحمد حساني وغيرهم في ٢٠٠٣.

عنه غير استحضار النص التراثي نفسه ، فقد عبر **التوحيدي** عن مأزق الاستلاب والتبعية للآخر: لقد أشكل على الإنسان الإنسان، فما كان منا إلا أن جردنا سلاحنا الأخير، متخذيه متراسا في الآن نفسه، وقلعة نحتمي بها. ذلكم هو التراث الذي احتمينا به منذ سقوط الأندلس وسقوط بغداد وسقوط الخلافة!! فما كان من هذا الاحتماء القصبي إلا أن جعل الذات العربية تخسر حاضرها ومستقبلها وماضيها في الآن نفسه. غير أن هذا لا يعني إحداث انقلاب على الذات بمهاجمة هذه القلعة التعيسة التي احتمى بها كل نادب ومندوب، ومحاولة هدمها من الداخل ،أو نقبها سرا كما فعلت **يأجوج ومأجوج** نتيجة شعور مستلب بالذنب، كما فعلت نخب التجديد الحديث في وطننا بحجة الاندماج في الحداثة ثم أخيرا العولمة، مزينة لها الهلاك في صورة تضحية أو فناء في الذات الغربية .

٤. اللغة العربية ولغة الآخر

إن الحديث عن اللغة العربية العالمية يتنزل في سياق معايشتها للغات أجنبية تنافسها في العطاء الحضاري بوجهيه الثقافي والتكنولوجي. وهذا يتطلب منها احتواء لكثير من الأنساق الصوتية والتركيبية، ضمانا لتحقق التكيّف البنيوي والمعرفي في وسط راهن متعدد الثقافات، تؤطره فلسفة العولمة[١] التي تقضي في مسارها الحتمي

---

[١] - العولمة أوما يسمى بـ GLOBALIZATION في الثقافة الإنجليزية و MONDIALISATION في الثقافة الفرنسية،الشائع كونها رديفا للثقافة الشمولية والنزعة إلى تعميم الظاهرة الخاصة على العالم كله لأغراض محددة سلفا ،والدعوة إلى الاقتصاد الحر من خلال هيمنة مطلقة للشركات متعددة الجنسيات

باستيعاب كل الأنساق غير القادرة على الإسهام في الحراك الحضاري العالمي. ولما كان القرن الحالي تراكما لمنجزات معلوماتية رهيبة تعاني اللغة العربية تحديات جد معقدة، لا ينفع معها إعداد متكلم عربي أحادي اللغة؛ بل لابد أن تنصرف جهود المؤسسات العلمية والتعليمية إلى نشر معرفة لسانية متعددة تعبر عن الاختلاف اللساني المعيش بانتهاج طرائق تعليمية جديدة، تدخل في حسابها الاختلاف البنيوي للأنظمة اللسانية، والخصوصية الثقافية، وحاجات المتعلمين ورغباتهم وأهدافهم ،والربط بين الغرض التبليغي للغات والبعد التداولي لها؛ فتتحول اللغة العربية بجهود العاملين إلى وسيلة نقل معرفي في إطار حركة الترجمة الآلية العالمية ،وترقية الكفاية اللسانية بالقدر الذي يؤهلها إلى أن تكون قادرة على الإنتاج والإبداع[1]. وسيكون هذا الضمان الوحيد لاستمراريتها في العالم الحديث كلغة حية تجمع بين الوظيفتين التواصلية - وهذا أمر تشاركه فيها جميع اللغات - والوظيفة الحضارية كوعاء لإنتاج الثقافة والمعرفة واستقبالها في إطار حوار الأنا مع الآخر، ذلك أن العولمة في رأي بعض المفكرين ليست قصرا على الأمريكان واللغة الإنجليزية فقط. فإذا كان للغات الأخرى حضور فعلي، فالعولمة وقائع وانجازات وإمكانات موضوعة برسم البشر أجمعين[2]. وأهم ما

التي لا تعترف بالحدود القارية بل تنظر إلى العالم نظرة رقمية بحتة ،تختزل التعددية الثقافية والخصوصيات الحضارية في إيديولوجيا واحدة هي العولمة.

[1] -منظمة اليونسكو، التربية ذلك الكنز المكنون، مجلة التربية، الدوحة، قطر، عدد ١٢٠، سنة ١٩٩٧ص٣٨ بتصرف

[2] -علي حرب، حديث النهايات ،فتوحات العولمة ومأزق الهوية ،بيروت، ٢٠٠٠.

يميّزها كونها عملية مستمرة من التغيير الحيوي في مجالات عديدة [١٧]، وهذا التصور يقود إلى إمكان الحديث عن شراكة لسانية بعيدا عن روح الهيمنة و الاحتواء التي تمارسها العولمة الجديدة المكرسة لسياسة التحويل القسري للألسن نحو لسان واحد، ورفضا لمبدأ التنوع اللساني في العالم ، وسعيا حثيثا نحو تنميط الفكر الإنساني ليقبع خالدا في سجن العبودية الأمريكية والمركزية الغربية. وربما هذا ما قصده رئيس جمهورية **فرنسا** في خطاب ألقاه يوم ١٤ يوليو ١٩٩٨؛ دعا فيه إلى ضرورة انفتاح المؤسسات التعليمية على التعدد اللغوي، بما يضمنه من تنوع ثقافي يمكن أن يكون ضمانا مهما للتصدي لمخاطر العولمة الثقافية. وفي هذا الإطار سخرت الحكومة الفرنسية إمكانيات هائلة لتحقيق نجاعة تعليم ونشر الفرنسية برعاية الأكاديمية الفرنسية و**اللجنة العليا لحماية الفرنسية** [١٨]، كما دعا الاتحاد الأوربي إلى العناية بتعليم اللغات بشكل جدي، متخذا سنة ٢٠٠١ سنة للّغات في كامل أوروبا، تكريسا للغاية نفسها [١٩]. بل ضمنت السياسة الإمريكية العناية بالتعليم متعدد اللغات في قانون ١٩٦٨؛ على الرغم من التكلفة الباهظة له[٢٠]. وفي ظل مد العولمة أضحت العربية المستهدف الأول في هذه الهجمة، خاصة وأنّ دعاة العولمة الأمريكية لاينفكون يقرنون

---

[١٧] -السيد يسن ، العرب والعولمة ، ص٢٤.

[١٨] -فلوريان كولماس ،اللغة والاقتصاد ، سلسلة عالم المعرفة ، ص١٤٠.

[١٩] -زكا نجيب ، رحلة اللغة والثقافة العربية إلى فرنسا تعليمها في المعاهد العليا والجامعات ، أعمال ندوة ٦-٨ نوفمبر ، الجزائر ،٢٠٠٠، ص ٤٧٠ ومابعدها .

[٢٠] -فلوريان كولماس ،اللغة والاقتصاد ، ترجمة أحمد عوض ، عالم المعرفة ، عدد٢٦٣، سنة ٢٠٠٠، ص ١٣٠.

الإرهـاب بالثقافـة الإسـلامية التـي تمثـل العربيـة وعاءهـا ، والتعريـب وسـيلتها الأساسية"[١٢].

إن مواجهة هذا التحدي يكـون بالتفعيـل داخـل منظومـة العولمـة ذاتهـا، دون التخلي عن الخصوصية الحضارية[١٣]، بـدءاً بإصـلاح منظومـة التعلـيم العـربي وتعلـيم اللغات، وفي مقدمتها العربية للناطقين بها وللأجانب وفق منطلقين أساسـين، يتمثـل أولهما في التخلص تدريجيا من حمولة المـاضي في الطريقـة والهـدف وبعـض الممارسـات التنظيرية. ولعل أسلم طريق أن يندمج التفكير النحـوي التراثـي في النظريـة اللـسانية الحديثة فيكون جزءاً أساسيا منها ورافدا لا ينضب لمجراها السريع.

أما ثانيهما فضرورة الدخول بقوة في الإبداع اللغوي باستحداث وسـائل نوعيـة في تعليم اللغة العربية وتعلمها ونـشر ثقافتهـا، والـترويج لهـا بوصـفها لغـة مهمـة في التواصل المعلوماتي الحديث، لا تقلّ كفاءة عن غيرها من اللغات. وهذا ما يمكن عدّه عن طريق القياس اللغوي **حوربة**، وفي سبيل ذلك يجب أن تبذل أموال طائلة وبسخاء لإنجاز المشاريع اللسانية التي تجمع الذخيرة اللسانية[١٤] العربية، وتطورها وتهذيبها، بـما

---

[١٢] - عبد السلام المسدي ،العولمة والعولمة المضادة ،كتاب سطور ، ط١ ، القاهرة ،٢٠٠٠، ص٣٩٣ .

[١٣] - عبد الهادي التازي ، هل في استطاعة العولمة أن تهدر الهوية ؟ مجلة الأكاديمية الملكيـة ، الربـاط ، ١٩٩٧، عدد العولمة والثقافة ، ص٦٧ بتصرف .

[١٤] - انظر تصور الذخيرة اللغوية وأهدافه وآلياته فيما وضعه عبد الرحمن الحاج صـالح الـذي أوصى بـضرورة ترشيد العامية بتقريبها إلى العربية عن طريق البحث في أصول الكلمات وإدماج ذلـك كلـه في الـذخيرة ونشرها عن طريق وسائل الإعلام والمؤسسات العلمية والتربوية ،وكـذا بنـاء المنـاهج الدراسـية الخاصـة

يساير التدفق الهائل للمعرفة الإنسانية ،بعيدا عن ثقافة إنشاء المؤسسات في مناسبات بعينها لا تختلف كثيرا عن مقامات التأبين والتشييع الجنائزي.

إن البعد التطبيقي في الممارسة التعليمية للغة العربية في شراكتها اللسانية للغات عالمية أخرى كالإنجليزية والفرنسية والألمانية والروسية واليابانية والإيطالية يجب أن يكون مدعما برؤية مستقبلية متجددة ومطلعة على عدد من التجارب التعليمية الرائدة في العالم، بعيدا عن الدوافع الأيديولوجية. وينبغي أن يكون همها الأساس التركيز على ربط الوجود اللساني العربي بالوجود الحضاري للأمة، سعيا لتحقيق الوعي بالذات، ومعرفة الآخر وإمكانات التعايش معه. وتحقيقا لهذا التصور لابدّ من ضرورة الاستفادة من الوسائل السمعية البصرية والتنسيق مع الجامعات والمراكز الثقافية داخل الوطن العربي وخارجه بدرجة أكثر تأكيدا على تيسير وتعميم وترقية استعمال هذه اللغة على أن تكون هناك إرادة جادة من لدن الجميع، ليتحول هذا المطمح الوجودي والمصيري بكثير من التضحيات إلى حقيقة معيشة.

٥. المسألة اللغوية العربية والمتغير الحضاري

إن الوقوف على أزمة اللغة العربية في علاقتها بالثقافة والتراث والواقع ينطلق من محاولة الإجابة على تساؤلين مهمين هما:

بتعلم العربية على أسس علمية ولسانية ، أنظر مقالته في ندوة بناء المناهج التعليمية ، جامعة محمد بن سعود ، الرياض ، ١٩٨٥، نشر في المجلة العربية للتربية ، مجلد ٥، عدد٢، ١٩٨٥ ،ص١١-٣٠.

أ- ما هو مصير اللغة العربية في ظل عولمة الثقافة وثقافة العولمة؟

ب- كيف السبيل إلى إحداث قفزة نوعية لترقية اللغة العربية وجعلها لغة عالمية في ظل هذه التحديات الكبرى ؟ وينطوي تحت هذا السؤال الأصولي سؤال ثانوي هو :هل يمكن أن نعد العربية اليوم لغة عالمية حقا؟

وقبل الإجابة عن هذين السؤالين لابد من الإقرار بأنّ اللغة العربية اليوم تعاني غربة اجتماعية بين الناطقين بها عن قصد أو عن غير قصد. وكان من نتاج هذه الغربة الاجتماعية ظهور غربة ثقافية للذات العربية، وأزمة في تفكير الإنسان العربي، وطريقة رؤيته للآخر[1] في عالم متداخل من اللغات والأيديولوجيات والقيم، وبات من القدر المحتوم أن يعاني الناطقون بهذه اللغة من ويلات التهميش في ركب التقدم العلمي الزاحف[2]. ومن هنا يظهر أنه ليس من السهل الدفع بالعربية إلى ساحة مواجهة غير متكافئة مع لغات أخرى تسيطر على حلبة الصراع الثقافي والمعرفي والتكنولوجي، لذلك يتحتم على النخب أن تعمل على إيجاد حلول جريئة لبعض المشكلات المبدئية تتعلق بـ:

١ - ضرورة تيسير منظومة القواعد العربية في العملية التعليمية بالتركيز على مبدأ الوظيفة والتحديد الكمي ،والغرض التداولي للاستعمال اللغوي .

---

[1] -نعمان بوقرة ، صناعة المصطلح عند الفارابي ، مجلة اللغة العربية. المجلس الأعلى للغة العربية ، عدد٠٨ ، سنة ٢٠٠٣، ص١٧٧.

[2] -سعيد السريحي ،شجاعة العربية وأوهام النقاء ، أعمال الندوة الدولية :مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية نظمه المجلس الأعلى للغة العربية، ٦ -٨نوفمبر، ٢٠٠٠، الجزائر ، ١٠٥.

٢ - الفصل بين تعليم مسائل اللغة وكيفية استخدام اللغة في التواصل .

٣- إعادة النظر في نوعية النص التعليمي الذي يعكس بنية اللغة العربية ،وقد آن الأوان لكي يعاد الاعتبار النوعي والكمي للنصوص الأصيلة في العملية التعليمية والمحادثة في جميع المستويات كما هو معمول به في البيداغوجيا الغربية .

٤ - الإسراع في ضبط خطة تنموية صارمة مهمتها تنقيح المجموع من ألفاظ الحضارة والمصطلحات المختلفة، وإيجاد آلية إجرائية تعمل على تعميم استعمال هذه الثروة في التعليم والتكوين.

٥ - إنّ بقاء وعطاء العربية في ظل ما تواجهه من تحديات يفرض علينا التخلص من مومياء النحو بفروعياته وتمحلاته في مرحلة تملك الملكة، وحصر ذلك على المتخصصين فقط. ولا أكون مبالغا إذا قلت بإزاء ما أراه من تدن في المستوى اللغوي لطلابنا في شتى البلاد العربية بأنني أشايع من دعا إلى تشييع جثمان النحو في صورته التي وصلنا بها، وكذا القول نفسه بالنسبة إلى البلاغة المعيارية التي تفسد الذوق ولا تحسّنه أبدا. فلما لانصطنع لعصرنا بلاغته ونحوه بعيدا عن الماضي والآخر؟

٦- بالنسبة إلى مناهج التعليم يجب التركيز على أسلوب التعليم المستمر ،والتعليم الداخلي الذي تضمنه المؤسسات لموظفيها كما هو الشأن في دول العالم المتقدم .

٧- إن الحالة اللغوية للجالية العربية في البلاد الغربية وجنوب شرق آسيا موضوع جدير بالدراسة، قصد التعرف على الاحتياجات اللسانية لمتكلم العربية في

محيط خليط من اللغات المتباينة"، والثقافات الخاصة. والظاهر أن حاجات هذه الفئة محكومة بضرورتين؛ أولاهما دينية وثانيهما حضارية، وربما تمكنا بروح متفائلة من تحويل المحيط العربي والإسلامي إلى نموذج ناجح **لعوربة** اللغات؛ بأن يعمل الناطقون بالعربية في تلك البلاد على تثبيت العربية ونشرها .

إن جملة من العقبات غير اللسانية تندّ عن الحلّ، مرجعها الأساس حالة الضياع التي تعيشها الأمة في جميع المستويات. ولعل أهمّ هذه العقبات المشكلة الاقتصادية، وما ترتب عنها من تبعية للآخر الذي استغل الوضع الراهن إلى أبعد حدّ؛ فراح يملي شروطه بلا هوادة، إمعانا منه في الهيمنة وبسط النفوذ. والحقيقة أن سلفنا تنبه إلى ماغفلنا عنه زمنا من ارتباط اللغة بالعمران والغلبة. فهذا **ابن حزم** الأندلسي **(ت ٤٥٦ هـ)** يربط الوجود الإنساني بالوجود اللغوي، مقررا أن اللّغة يَسقط أكثرها ويَبْطل بسقوط دولة أهلها ودخول غيرهم عليهم ... فإنما يقيّد لغة الأمة وعلومَها وأخبارَها قوةُ دولتها ونشاط أهلها وفراغهم. وأما من تلِفت دولتهم وغلب عليهم عدوّهم ... فمضمونٌ منهم موت الخواطر، وربما كان ذلك سببا لذهاب لغتهم ... وهذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالعقل ضرورة." وفي السياق نفسه يتنزل موقف **ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)** الذي صاغه قانونا كونيا ثابتا إلى حد بعيد من خلال ربطه بين اللغة والعمران البشري ؛فغلبة اللغة بغلبة أهلها، وأن منزلتها بين اللغات صورة لمنزلة دولتها بين الأمم.ومن هذا المنطلق التراثي ندلف إلى الحقيقة الحاضرة.

" نبيل علي ،الثقافة العربية وعصر المعلومات ،عالم المعرفة ،عدد ٢٠٠١،٢٧٦ ،ص ٢٧٠.

" ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام ١٣/١ .

أما مسألة **الهوية** فهي الأكثر تعقيدا؛ فبعضهم لم يفصل فيها إلى الآن، بل الغريب أننا أصبحنا نشاهد صراعا طائفيا حلّ محل الهوية الوطنية تغذيه بعض الآراء المتطرفة الداعية إلى اتهام التاريخ ، والتشكيك في الكفاءة اللغوية للعربية لصالح اللهجات المحلية والدعوة إلى الارتماء بين أحضان الآخر دون قيد أو شرط ،فاتسع الشرخ بين الذات وهويتها اللغوية. وهنا لابد من التذكير بنقطة مهمة أفادنا بها **عبد السلام المسدي**؛ ملخصها رفض عدّ العاميات وسيطا ثقافيا موازيا للغة العربية بالرغم من كونها شقيقا طبيعيا، مايلبث أن يتحول إلى عدوٍّ أيديولوجي بكل قيمه السلبية الناسفة[1]. وكذا اللغات العالمية المستعملة في نفس النطاق الجغرافي ،وجعل المتكلمين يركزون على اللغة العربية الحية ممثلة في العاميات المنتشرة هنا وهناك، إلى درجة توظيف هذه الأنظمة في الممارسة الرسمية في الصحافة والكتابة والتدريس بمختلف مستوياته من الإعدادي إلى الجامعي، بالإضافة إلى انتشار الأمية بخاصة بين البالغين[2]. لذا لايتوقع أن يتعلم الآخر العربية، والذات العربية عاجزة عن تحقيق ذلك لنفسها، ناهيك عن حالة الاستلاب الحضاري والشعور بالهزيمة أمام الآخر ومحاولة اتخاذ ذلك مبررا للتبعية الثقافية واللسانية والادعاء الواهم بالسقوط القسري في هُوّة العولمة وشراكها المتين، ويكفي أن نلقي بأبصارنا من بعيد على لغة **الخطاب الإشهاري**!

---

[1] عبد السلام المسدي ، العولمة والعولمة المضادة ، ص٤٠٩.

[2] موجز استراتيجية تطوير العلوم والثقافة في الوطن العربي ،المجلة العربية للعلوم ،عدد١٥، ١٩٩٠، ص١٦ وما بعدها.

إنّ الإشكالية اللغوية في الوطن العربي ملخصة في تحييد العربية عن أداء دورها التواصلي في التنمية ومعادلات الأرقام في عالم المال والأعمال، وهو ظاهر من واقع التعريب في الاقتصاديات العربية جملة. وهذا ما أسس لذهنية سلبية ترى في العربية مجرد واقع اجتماعي قائم لامناص منه؛ بل نذهب بعيدا إلى حد عدّها ميراثا تركه الآباء والأجداد لا يمكن أن يمثل عالم اليوم بإنجازاته وابتكاراته. وتجاوزا لكثير من التناقضات في إطار ترقية التعليم اللغوي لابد من استثمار مناهج وطرائق التدريس الحديثة في اللسانيات التطبيقية في تعليم العربية لأنّ هذه الطرائق تأخذ بعين العناية الاختلافات الجوهرية بين المتعلمين ورغباتهم وميولهم وكفاءاتهم ومهاراتهم وثقافاتهم، ولأنها تركز على ما يُسمى بالمتكلم المفترض. كما أن هذه الطرائق الحديثة تسعى إلى بناء أشكال اتصالية بين المتعلم للغة والمعلم لها من خلال التركيز على كفايات ومهارات المتعلم نفسه[1]، بالإضافة إلى ضرورة الافادة من اللسانيات للإجابة عن كثير من الأسئلة المتعلقة بخصائص النظام اللغوي وإمكان تداخله مع نظامٍ آخر[2]، وكيفية الاستفادة من هذا التداخل وتوجيهه وجهة الشراكة لا التناقض في

---

[1] ميلود حبيبي ،الاتصال التربوي وتدريس الأدب ،دراسة وصفية تصنيفية للنماذج والأنساق ، المركز الثقافي العربي، ط١ ،الدار البيضاء، ص٧٣.

[2] لمزيد من التفصيل في أهمية المنهج اللساني في تعليم اللغات بعامة والعربية بخاصة أنظر عبد الرحمن الحاج صالح ،أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية،مجلة اللسانيات ، عدد٤ ،سنة ١٩٧٤ ، الجزائر ، ص٢٤.

عملية تعليم اللغة العربية واللغات الأجنبية في الآن نفسه"[٢٣]. وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى أنه ومن بداية القرن العشرين إلى نهايته كانت المسألة اللّغوية في الفكر العربي الرّمزَ الأبلغ في معضلة اللقاء بين الأنا والآخر، وثمرة ذلك أن انبرى بعض اللغويين يصاهرون بين التراث والعلم الجديد المعروف في الغرب باللسانيات. وكانت الأزمة في كيفية التوفيق بين التراث وما جاءت به اللّسانيات المعاصرة، وهذا مظهر آخر من مظاهر انشطار الذات على نفسها في ضوء موقفها من الآخر وعلاقة ذلك بالهوية التي تلبست بالتراث فأصبح هو هي عند السواد الأعظم من الناس.[٢٤] وفي هذا السياق أرى أنه من الضرورة الملحة أن تخلص الرؤية العربية والإسلامية من وهم الصفاء الذي عكر صفو العلاقة مع اللغات الأخرى على الرغم من أن القرآن نموذج العربية الراقي يستوعب التعدد اللغوي والخصوصيات الثقافية في ضوء مبدأ العالمية.[٢٥]

---

[٢٣] Denis Girard ,linguistique applique et didactique des langues,Paris ,Armand Colin ١٩٧٢, p١٩.، وفي هذا الإطار يجب التركيز على الدافع البراغماتي في اختيار اللغات التي نعلمها ونتعلمها في سياق تعليم العربية وفق أسس ثلاث هي :

١ - عالمية اللغة وعلميتها

٢ - التأمل الاقتصادي والتكنولوجي والثقافي أنظر تفصيلا صالح بلعيد ،رأي في تعميم استعمال اللغة العربية ، مجلة التعريب ، سوريا ،المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، سنة ١٩٩٨، عدد ١٦ ،بتصرف.

[٢٤] - عبد السلام المسدي، الهوية اللغوية ورياح السياسة ، أفكار ، مجلة فكرية إلكترونية ،afkar@afkaronline.org

[٢٥] - سعيد السريحي ، شجاعة العربية وأوهام النقاء، ص١٠٦ بتصرف. يُنظر مقال علي القاسمي، شروط عالمية اللغة العربية وكيفية توفيرها للغة العربية، الذي لخص فيه شروط عالمية اللغة ، مركزا على الشروط

كما أن القدماء أنفسهم رفضوا هذا الوهم؛ إذ نصّ **ابن حزم الأندلسي** على هذا بقولـه: "... وقد توهم قوم في لغتهم أنها أفضل اللغات، وهذا لا معنى له لأن وجوه الفـضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص ..."[١]. وهذا التصور هو الـذي ضـمن بقاءهـا متعايشة مع لغات أخرى [٢].

٦. البحث اللغوي العربي الحديث ومسألة الهوية اللغوية

إن التراجع عن دراسة التراث في الفترة الأخيرة-في نظري- لحساب النظريـات الغربية الحديثة في ميادين اللغة والأدب والثقافة بوجه عـام لهـو دليـل هزيمـة وقبـول بمنطق الآخر الداعي إلى تغييب الذات بدعوى الإصلاح. علما أنه -أي الآخـر- كـان قد امتلك ناصية تراثه؛ فحاوره ونقد أنساقه الداخلية تحليلا وتركيبا، ثم صاغ وجـوده الحديث معرفيا ومنهجيا اعتمادا عليه في علاقة حميمة مـع متطلبـات اللحظـة الراهنـة. وربما لا أكون مغاليا إذا قلت بأن اللحظة الغربية الراهنة، بما تحيل عليه من منجزات في جميع الأصـعدة وفي مقـدمتها الأنظـار اللـسانية المختلفـة هـي وليـدة عمليـة تفريعيـة واشتقاقية من اللحظة التراثية، ممثلة في الفكر الأرسطي والأفلاطوني والتيار العقـلاني

التاريخية والثقافية والاقتصادية والسياسية والعسكرية ، دون التقليل من دور التقدم التكنولوجي والموقع الجغرافي والتوزيع الجغرافي للناطقين باللغة ،ص٢٠٠ ومابعدها

[١] -ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ٣٢/١.

[٢] -علي القاسمي، اتجاهات حديثة في تعليم العربية للناطقين باللغات الأخرى ،جامعة الرياض ، الريـاض ، ١٩٧٩، ص١٥ وما بعدها .

في القرون الوسطى[٢٨]. إلا أن أصنافا من الباحثين في الضفة الشرقية لأوروبا رأوا أن النجاة كلها في اقتفاء أثر هذه الأيديولوجيا الجديدة، وما تطرحه من أفكار ومناهج ونظريات، دون رعاية للاختلافات المتكررة التي تصل إلى حد التناقض بين مكونات هذه الأيديولوجيا. ومما أسفر عنه في درسنا اللغوي المعاصر –مثلا- الاقتلاع الخاطئ للنظريات اللسانية الغربية وأفكارها النظرية ومناهجها التحليلية ، ومحاولة زرعها في تربة غير مخصبة ، ليست تربتها الأصلية بدعوى أن المناهج لا تعرف الحدود الجغرافية وأنها عالمية كعالمية الفكر البشري. هكذا تتراءى لي دعوات بعض اللغويين العرب في المشرق والمغرب العربيّين في هذا السياق .

٧. مستقبل اللغة العربية بين التعليم والتعميم

إنّ الناظر إلى اللغة العربية في زحام العولمة، بالقدر الذي يأسف فيه على تراجعها الحضاري، ولذلك أسباب مستقلة عنها من حيث هي لغة طبيعية لا يفارقه التفاؤل وهو يتطلع إلى الآفاق المستقبلية بإمكان اللحاق بركاب اللغات العالمية في إنتاج المعرفة بها ثم انتشارها. على أنّ واقعها الراهن يعكس احتلالها لموقع مقبول نوعا ما إذا قيس بالتدني الاجتماعي للأمة؛ فهي مستعملة رسميا في التعليم بمختلف أطواره في أغلب الدول العربية، وفي تخصصات دقيقة وعلمية، وفي المحافل الدولية،

---

[٢٨] كان جاك دريدا مؤسس مذهب التفكيك من أوائل المفكرين الغربيين الذين حاولوا قراءة التراث الغربي المتمركز حول اللوغوس محاولا هدم أنساقه المعرفية لصالح مركزية الكتابة التي تعبر عن الوجود الغربي الجديد في قطيعة مع أصول التفكير الماضوي.

ولها مواقع مهمة على الشبكة الدولية للمعلوماتيّة، ولها وسائل إعلامية وأقمار فضائية تروّج لها. كما أن الثّقافة العالمية في إطار حركة الترجمة لا تنفك تعتني بترجمة الآداب المكتوبة بها، واستعمالها وسيلة تبليغية في المسرح والسينما والصحافة المكتوبة والمرئية المحلية منها والعالمية وهذا أمر يبعث على التفاؤل دوما .